Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/unknown0000vari_t5w6

BURT FRANKLIN RESEARCH & SOURCE WORKS SERIES # 7

Die Scholastik

des

späteren Mittelalters.

4 (2)

Die Scholastik

des

späteren Mittelalters.

Von

Dr. Karl Werner.

Vierten Bandes

zweite Abtheilung:

Der Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwickelungsstadium.

Der

Übergang der Scholastik

in ihr

nachtridentinisches Entwickelungsstadium.

Von

Dr. Karl Werner.

4 (2)

BURT FRANKLIN RESEARCH & SOURCE WORKS SERIES # 7

BURT FRANKLIN
New York 25, N. Y.

Published by
BURT FRANKLIN
514 West 113th Street
New York 25, N. Y.

ORIGINALLY PUBLISHED IN
Wien, 1887.

189.4
W493e
Vol. 4, pt. 2

Printed in U.S.A. by
SENTRY PRESS, INC.
New York 19, N. Y.

Inhaltsverzeichniß.

Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwickelungsstadium.

Erster Abschnitt.

Die von Spanien ausgehende Restauration der speculativen Scholastik im sechzehnten Jahrhundert; die Universität Salamanca als Ausgangsort derselben.

Schlußresultat des mittelalterlichen Entwickelungsprocesses der Scholastik, die in Spanien in's Werk gesetzte Unification der scholastisch-theologischen Lehrweise auf dem Grunde der thomistischen Doctrin, Salamanca als Ausgangsort des reactivirten Thomismus; Charakteristik der Salmanticenser Schule des 16. Jahrhunderts, die hervorragendsten Vertreter derselben (SS. 3—12). Verhalten des Dominicus Soto zur überlieferten scholastischen Lehrtradition, seine Stellung zur Universalienlehre (SS. 12—19), seine Auslegung der aristotelischen Physik (SS. 19—32). Zurücktreten des speculativen Interesses bei Soto hinter dem theologischen, seine Behandlung der Gnadenlehre mit specieller Rücksicht auf das im Reformationszeitalter in den Vordergrund gerückte Problem der menschlichen Willensfreiheit, Meinungsgegensätze über diesen Punct zwischen den damaligen katholischen Theologen (SS. 32—39). Del Vio's Doctrin als Unterlage der Lehrexpositionen der Salmanticenser Thomistenschule; differente Ausgestaltungen der gemeinsamen Grundanschauungen derselben bei Soto und Bannez (SS. 39—44). Charakteristik des Bannez'schen Theologismus; Bannez' Stellung zu del Vio, Javellus, Vitoria und Soto (SS. 44—55). Die Charitologie und Christologie des Bartholomäus Medina (SS. 55—58). Soto's Exposition der Sacramentenlehre und Eschatologie (SS. 59—69).

Zweiter Abschnitt.

Die Weiterführung der Bestrebungen der Salmanticenser Schule durch die spanischen und portugiesischen Jesuiten. Der Gegensatz des Molinismus zum Bannezismus.

Eingang und Verbreitung des Jesuitenordens auf der pyrenäischen Halbinsel; Coimbra und Evora als die ersten festen Stätten der akademischen Lehrthätigkeit des Ordens. Bemühungen der Jesuiten um den methodischen Betrieb

264432

aristotelischer Studien: Fonseca als Commentator der aristotelischen Metaphysik, die Commentare der Jesuiten von Coimbra zu den übrigen aristotelischen Schriften (SS. 70—73). Die Auffassung der aristotelischen Doctrin in der Schule zu Coimbra (SS. 73—81); die ersten Ansätze der Lehre von der Scientia media bei Fonseca, methodische Ausführung und Begründung derselben durch Molina (SS. 81 f.); Gegnerschaft der Dominicaner gegen den Molinismus, Verhalten der obersten kirchlichen Auctorität zu dem Gegensatze zwischen Bannezismus und Molinismus (S. 82 ff.).

Darlegung der Lehre Molina's: Begriff der Scientia media als des Mittleren zwischen natürlichem und freiem Erkennen Gottes, Denknothwendigkeit derselben im Interesse der Wahrung der menschlichen Willensfreiheit; Anknüpfung an Bonaventura's Erklärung der Untrüglichkeit der göttlichen Erkenntniß des zufälligen Künftigen, Weiterbildung der Ansicht Bonaventura's in der Theologie der Scientia media. Del Vio's unrichtige Deutung der Ansicht Bonaventura's und ungerechtfertigte Confundirung der göttlichen Präscienz mit der göttlichen Providenz, richtige mit der Realität der menschlichen Willensfreiheit vereinbarte Auffassung der Prädestination und Reprobation. Polemik gegen Bannez, Selbstauseinandersetzung mit Catharinus (SS. 84—93). Über die meritorische Ursache der Prädestination mit Beziehung auf die Ansichten von Driedo, Tapper, Capreolus, Javellus (SS. 93 f.).

Dritter Abschnitt.

Die Theologie des Gabriel Vasquez.

Vasquez' Auffassung des Wesens und Charakters der theologischen Wissenschaft im Gegensatze zu del Vio (SS. 95—99). Seine Ansicht über Anselm's ontologische Erweisung der Existenz Gottes (SS. 99 ff.), über die richtige Erweisung des extragenerischen Seins Gottes (SS. 101 ff.), über die Art des göttlichen Erkennens und Untrüglichkeit des göttlichen Vorauswissens (SS. 103 ff.) über den göttlichen Vorherbestimmungswillen (SS. 105—112). Vasquez' Auffassung der menschlichen Willensfreiheit; Mangel einer speculativen Vermittelung derselben (SS. 112 ff.). Ablehnung einer speculativen Vermittelung des sittlichen Weltzusammenhanges in der Idee Christi, Polemik gegen die von del Vio behauptete Primität der Idee Christi (SS. 114 ff.). Ersetzung der unvollkommen entwickelten speculativen Auffassungsweise durch die logistische Apprehension; Gestaltung der philosophischen Weltidee im Mittel dieser Auffassungsweise, Hinüberlenkung in den Bereich eines abstracten Vernunftrationalismus (SS. 117—125). Verzicht auf eine speculative Aufhellung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, ausschließlich theologische Behandlung derselben; Abweisung der metaphysischen Anhaltspuncte der thomistischen theologischen Speculation; Erörterung der wichtigsten theologisch-scholastischen Probleme der Trinitätslehre und Christologie (SS. 128—138). Auseinandersetzung der kirchlich-dogmatischen Lehre von der christlichen Heilsgnade (SS. 139—144). Bekämpfung der Sacramentenlehre der Dominicanerschule, namentlich der Annahme einer physischen Efficienz der Sacramente, statt der moralischen (SS. 144—149). Die in den Schlagworten: physische Efficienz, moralische Efficienz sich aussprechenden Grunddifferenzen beider Schulen auf theologischem und metaphysischem Gebiete; Beschränkung der christlich-theologischen

Betrachtung der Dinge bei Vasquez auf das Gebiet der moralischen Ordnung, seine Auffassung der Ratio aeterna als göttlicher Mittlerin der moralischen Vernunfterkenntniß, Verhältniß der menschlichen Ratio superior und Ratio inferior zu einander und zu der in der Ratio aeterna gegebenen Lex aeterna (SS. 149 bis 160).

Vierter Abschnitt.

Die Rechts- und Gesetzeslehre der spanischen und portugiesischen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts.

Die hervorragendsten hieher gehörigen Arbeiten der spanischen und portugiesischen Theologen: Soto's Libri X de Jure et Justitia (SS. 1 1 ff.). Begriff des Rechtes und Gesetzes, Hauptarten der Gesetze: Lex aeterna (S. 162 f.), naturalis (S. 163 f.), humana 165 f.), divina (S. 167 f.). Begriff und Arten der Justitia (SS. 169 ff.), die Virtus justitiae (SS. 172—174).

Molina's Werk de Justitia et Jure, Anlage und Inhalt, so wie Verhältniß desselben zu Soto's Werke (SS. 174—180).

Suarez' Libri X de legibus; Inhalt und Bedeutung dieses Werkes (SS. 180 f.). Über den Begriff der Lex, unter Beziehung auf den von Thomas aufgestellten Begriff (S. 181 f.); gegen die Bannez'sche Identification von Gesetz und Idee (SS. 184 f.). Göttlicher Ursprung der Lex naturalis als Ausflusses der Lex aeterna, die Lex naturalis somit nicht mit Vasquez mit der rationalen Natur des Menschen zu identificiren; ob die Lex naturalis indicativer oder präceptiver Natur sei (S. 186). Inhalt und Umfang der Lex naturalis, Indispensabilität ihrer Vorschriften (SS. 187—192). Das Jus gentium als Mittleres zwischen der Lex naturalis und Lex humana (SS. 192—194). Ursprung der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft, Befugnisse der bürgerlichen Obrigkeit (SS. 194—197). Die Kirche als Ergänzung der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft, Verhältniß der geistlichen Jurisdictionsgewalt zur weltlichen (SS. 198—200). Unterschied zwischen den de Jure divino und Jure humano geltenden Normirungen der kirchlichen Gemeinschaft; Verhältniß der göttlichen Lex nova zur Lex vetus (SS. 200—203). Suarez' theologische Haltung im Allgemeinen (S. 203 f.).

Mariana's Libri III de rege et regis institutione. Seine Anschauungen über Ursprung und Wesen der staatlichen Rechtsgemeinsamkeit; die Monarchie als die gleichsam urwüchsige primitive Form derselben. Vorzüge der Erbmonarchie vor dem Wahlkönigthum, Schranken der königlichen Gewalt, Verwerfung des monarchischen Absolutismus, das Recht der Nothwehr gegen die Tyrannei. Allgemeine Charakteristik der politischen Anschauungen Mariana's (SS. 204—213).

Fünfter Abschnitt.

Die Philosophie des Franz Suarez.

Der philosophische Denkstandpunct des Franz Suarez; Rangstellung seiner Disputationes metaphysicae in der Geschichte der Scholastik (SS. 214 ff.). Das adäquate Object der Metaphysik, Einigung des Gesammtinhaltes der Metaphysik im Conceptus formalis des Seienden als solchen (SS. 216 ff.). Passiones entis (SS. 226 ff.); Grundtheilungen des Seienden (SS. 228 f.). Rationale Er-

weisung der Existenz des ungeschaffenen göttlichen Seins (SS. 231 ff.). Analogische Prädicirung des Esse vom ungeschaffenen und geschöpflichen, substantiellen und accidentellen Sein, unter der Bedingung jedoch, daß in beiden Theilungen des Seins das schwächere Seiende als wirkliches Ens zu gelten habe (SS. 235 ff.). Über die Theilung des Seienden in Unum und Multa; das Unum, Verum und Bonum in ihrer Bedeutung als Passiones entis (SS. 339 ff.). Die Causae entis; allgemeiner Begriff der Causa (SS. 247 ff.). Die Causa materialis (SS. 151 ff.) und Causa formalis (SS. 254 ff.); Verhältniß beider zu einander in der Substantia composita, Verhältniß dieser und der geschöpflichen Substanz insgemein zu den ihnen inhärirenden Accidenzen (SS. 258 ff.). Auf welche Weise die Substanzen ihre Accidenzen causiren (SS. 266 ff.); die Accidenzen als Medien der Actionen der substanziellen Suppositа, die Qualitäten als Actionsprincipien dem Bereiche der Causae efficientes angehörig (SS. 268 ff.). Wirkungstendenz der Causae efficientes im Allgemeinen (SS. 270 f.). Naturnothwendig wirkende und freiwirkende Causae efficientes; Realität der menschlichen Willensfreiheit (SS. 271 ff.). Verhältniß der Causae proximae zur Causa prima; die Causa prima schöpferische Wirkungsursache der Causae secundae (S. 274 f.). Das Schöpfervermögen ausschließlich Gott eignend; die Philosophie zur Demonstration dessen unzureichend (SS. 275 ff.); ob und inwiefern die Causae secundae sich zu Instrumenten der göttlichen Schaffensthätigkeit eignen (S. 278 f.). Die Creatio Actio ein Mittleres zwischen Ursache und Product (S. 279 f.). Die göttliche Erhaltungsthätigkeit (S. 281) und die durch sie involvirte göttliche Mitwirkung zu den Actionen der Creaturen (S. 282 f.). Begriff der Causa finalis; inwieweit geschöpfliche Objecte Causae finales sein können, indirecte Ablehnung der Idee vom göttlichen Sein als absoluter Urform der Dinge (SS. 283 ff.). Reale Abtrennung der Essenz der geschöpflichen Dinge von der Existenz derselben; das Wahrsein der die Essenzen betreffenden Sätze etwas für den göttlichen Intellect Gegebenes (SS. 288 ff.). Scheidung des geschöpflichen Seins in das substanzielle und accidentelle Sein, des substanziellen Seins in completes und incompletes; Verhältniß zwischen Natur und Suppositum, Begriff der Person (SS. 291 ff.). Seinsmöglichkeit und Wirklichkeit der immateriellen Substanzen, begrifflicher Unterschied zwischen Substantia corporea und Substantia materialis (SS. 298 ff.). Die Accidenzen der geschöpflichen Substanzen; die Neunzahl der Kategorien des accidentellen Seins (SS. 302 ff.). Die Qualitätskategorie; die vier besonderen Species derselben (SS. 302 ff.). Die Kategorien der Quantität (SS. 313 ff.) und Relation (SS. 316 ff.). Die übrigen sechs Accidenzkategorien (SS. 320 f.). Ontologisch-metaphysischer Lehrgehalt der scholastischen Kategorienlehre, Behandlungsweise desselben; nachfolgende Versuche einer Vereinfachung oder Umgestaltung der aristotelisch-scholastischen Kategorienlehre, Wolff's Ontologismus und sein Verhältniß zur Suarez'schen Metaphysik (SS. 324 ff.). Absorption der abstract ontologischen Kategorien im dialektischen Flusse des Hegel'schen Panlogismus; die speculative Dialektik des christlichen Weltgedankens, Ansätze derselben in der scholastisch-aristotelischen Speculation (SS. 328 ff.).

Namen- und Autorenregister SS. 332—338.

Sachregister SS. 339—359.

Druckfehlerverzeichniß SS. 360.

Der

Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwickelungsstadium.

Erster Abschnitt.

Die von Spanien ausgehende Restauration der speculativen Scholastik im sechzehnten Jahrhundert; die Universität Salamanca als Ausgangsort derselben.

Die Entwickelung der mittelalterlichen Scholastik lief am Ende des 15. Jahrhunderts in eine Restitution der älteren Lehrweisen aus, die im Verlaufe des 13. Jahrhunderts sich begründet hatten, und den speculativen Realgehalt der Scholastik in sich faßten. Es handelte sich um Elimination der zersetzenden Einflüsse des Nominalismus und um die Loslösung des speculativen Gehaltes der Scholastik von der Verquickung mit dem naturalistischen Realismus der averroistischen Doctrin. Übrigens hatte der Nominalismus im Laufe des 15. Jahrhunderts den Charakter einer acuten Gefahr für die Integrität des kirchlichen Bekenntnisses völlig verloren, und wurde überdieß durch die von Italien ausgegangenen humanistischen Bestrebungen in den Hintergrund gedrängt, so daß die an der scholastisch-nominalistischen Lehrtradition Festhaltenden als die hinter der Fortschrittsbewegung des Zeitalters Zurückgebliebenen erschienen. Der in Norditalien dominirende Averroismus wurde durch den Platonismus eingedämmt, und strengkirchliche Theologen wie Thomas del Vio suchten im averroistischen Realismus einen geistigen Halt sowol gegen den platonisirenden Idealismus als auch gegen den Nominalismus, aus dessen Verquickung mit einem rigiden Augustinismus der Kirche allerdings sehr große Gefahren erwachsen konnten, wie del Vio selber in seinen ämtlichen Beziehungen zu Luther's Sache persönlich zu erfahren

Gelegenheit hatte.[1] Die auf die Restitution der Via antiqua gerichteten Bestrebungen zielten aber keineswegs auf die Herstellung einer Einheit der scholastischen Lehrweise ab, wie schon daraus hervorgeht, daß die verschiedenen Ordensschulen eben nur auf Resuscitation der ihnen speciell eigenen Lehrtraditionen (Thomismus, Scotismus, Ägydianismus) bedacht waren, und andere Ordensgenossenschaften, welche keine selbsteigene theologische Lehrtradition hatten, sich nicht jederzeit unbedingt an eine der vorhandenen Lehrtraditionen anschlossen, sondern mehrfach eklektische Verschmelzungen derselben anstrebten.

Zum Versuche einer durchgreifenden Unification der scholastisch-theologischen Lehrweise kam es erst im Laufe des 16. Jahrhunderts, und den Anstoß dazu gab unstreitig das große Ereigniß des Jahrhunderts, die Reformation, welcher gegenüber eine strengere geistige Sammlung des Katholicismus in sich selber als unabweisliches Bedürfniß empfunden wurde. Eine derartige strengere geistige Selbstconcentrirung des Katholicismus konnte nur auf Grund derjenigen Lehrtradition statthaben, welche eine entschiedene Anerkennung von Seite der Kirche für sich hatte, und deßhalb schon bisher ein überwiegendes Ansehen unter den verschiedenen katholischen Schulen behauptet hatte. Dieß war die Lehrtradition der thomistischen Schule, der einzigen, welche ein vollständig ausgeführtes und systematisch durchgebildetes Corpus doctrinae vorzuweisen hatte. Eben so natürlich war es, daß der Versuch einer Unification der scholastisch-theologischen Lehrweise auf der bezeichneten Unterlage an einer Stätte angebahnt wurde, welche dem geistigen Gährungsprocesse des Reformationsjahrhunderts am meisten ferne gerückt war, und somit die Bedingungen einer ruhig in sich gesammelten, durch keine Kämpfe nach Außen abgezogenen Geistesarbeit darbot. Diese Bedingungen fanden sich dazumal in keinem der westeuropäischen Länder und Reiche außer in Spanien vor; somit war Spanien der natürliche Hort der geistigen Restauration des Katholicismus; und der Ort, an welchem die Initiative hiezu ergriffen wurde, war die Universität Salamanca.

---

[1] Vgl. del Vio's Schrift ad Leonem X P. M. de 17 responsionibus ad diversa praecipue objecta, quae pro Martini Lutheri assertionibus facere videbantur. Opusc. (Lyon, 1558) I, pp. 146 sqq., nebst anderen gegen die Anhänger Luther's gerichteten Schriften III pp. 342 sqq.; sowie die dem Commentar del Vio's zur Secunda Secundae eingestreuten polemischen Bemerkungen gegen Luther.

Die Universität Salamanca, im 13. Jahrhundert vom Könige Alphons IX von Leon gegründet, und 1239 von Ferdinand III, dem Erben Leon's und Castiliens mit jener von Palencia vereiniget,[1] reflectirte im Beginne des 16. Jahrhunderts ganz die Zustände der mittelalterlichen Scholastik, welche nach allen ihren Hauptrichtungen an der Universität vertreten war; es bestand an derselben ein Lehrstuhl der Nominales, neben demselben eine Cathedra Thomae und eine Cathedra Scoti in den mit der Universität verbundenen Schulen beider Orden; der Erklärung der nominalistischen Doctrin wurden in den ersten Decennien des 16. Jahrhunderts die Lehrschriften des Gabriel Biel und Marsilius von Inghen zu Grunde gelegt, an deren Stelle später Durand von St. Pourçain trat, daher dieser Lehrstuhl dann insgemein den Namen Cathedra Durandi führte. Die genannten drei Lehrstühle, durch welche die drei Hauptrichtungen der mittelalterlichen Scholastik vertreten waren, hießen Cathedrae minores; der Inhaber der Cathedra major der scholastischen Doctrin war verpflichtet, seinen Vorlesungen den Text der Sentenzen des Petrus Lombardus zu Grunde zu legen. Franz von Vitoria suchte hierin eine Änderung anzubahnen, indem er dem Texte des Sentenzenwerkes allmälig jenen der Summa theologica des Thomas Aquinas zu substituiren begann, wobei er indeß mit Vorsicht zu Werke zu gehen hatte, weil zur Wahrung der theologischen Meinungsfreiheit keine der drei Hauptrichtungen der mittelalterlichen Scholastik die alleinherrschende sein sollte. Erst 1561 wurde bei einer Reform der Universitätsstatuten die Summa theologica als gemeingiltiges Lehrbuch der Theologie erklärt. Dieses Statut kam unter dem Eindrucke der theologischen Verhandlungen des Trienter Concils zu Stande, und wurde in Verbindung mit der gesammten damit zusammenhängenden Lehrordnung allmälig nicht nur an den anderen spanischen Universitäten, sondern auch in den übrigen katholischen Ländern,

---

[1] Von den übrigen Universitäten der pyrenäischen Halbinsel, auf welchen im 16. und 17. Jahrhundert die restaurirte Scholastik in Blüthe war, wurden jene in Alcala und Sevilla im Beginne des 16. Jahrhunderts (erstere durch Cardinal Ximenes) gegründet; die Universität Valladolid war 1346 gestiftet worden; die Universität Coimbra wurde durch König Diniz in's Dasein gerufen (ursprünglich in Lissabon 1290, von da 1308 nach Coimbra übertragen), jene zu Evora (seit 1550) war eine Schöpfung des Cardinal-Infanten Heinrich.

namentlich durch den Einfluß der Jesuiten, zur allgemeinen Lehrnorm des theologischen Universitätsunterrichtes.[1]

Franz von Vitoria (1480—1546), nach seiner Vaterstadt im baskischen Gebirgslande zubenannt,[2] trat nach Vollendung der humanistischen Studien in Burgos in den Dominicanerorden ein, und wurde von den Ordensoberen zu seiner weiteren Ausbildung nach Paris gesendet, woselbst er durch seinen Ordensgenossen Peter Crockart aus Brüssel in die Kenntniß der thomistischen Speculation eingeführt wurde. Crockart, ein Schüler des Johannes Majoris, hatte anfangs der Secta Nominalium angehört, nach seinem Eintritte in den Dominicanerorden aber sich den Reales zugewendet. Er veröffentlichte commentatorische Arbeiten über einen Theil der aristotelischen Schriften,[3] sowie über die Schrift des Thomas Aquinas de ente et essentia. Bei Besorgung einer Textausgabe der Secunda Secundae (1512) stand ihm sein Schüler Vitoria zur Seite, der nach Vollendung seiner Lern- und Probezeit das theologische Licentiat erhielt (1522), und sodann nach Spanien zurückkehrte, um zunächst im Ordenscollegium zu Valladolid zu lehren. Vier Jahre später (1526) erlangte er die Hauptlehrkanzel der Theologie an der Universität Salamanca, welche er durch eine Reihe von Jahren innehatte, bis daß ihn Kränklichkeit und körperliche Gebrechlichkeit von derselben zurückzutreten nöthigte (1544). Vitoria machte sich zur Hauptaufgabe die Einführung zeitgemäßer Verbesserungen der scholastisch-theologischen Lehrweise, welche sich gleichsehr auf Inhalt und Form der theologischen Lehrdarstellung bezogen. Er bemühte sich um eine von scholastischen Formlosigkeiten geläuterte Diction, drang auf Vereinfachung des logistischen Apparates

[1] Vgl. hierüber die gelehrte Arbeit: „Die vaticanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des XVI. Jahrhunderts (von Vitoria bis Bannez). Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Scholastik." Abgedr. in der Zeitschrift: Katholik, Jahrgang 1884 II, SS. 495 ff., 632 ff.; Jahrgang 1885 I, SS. 85 ff., 405 ff., 503 ff.

[2] Vgl. über ihn Echard et Quetif Scriptt. O. Praed. II, pp. 128 sqq., und Katholik 1884 II, SS. 505 ff.

[3] Quaestiones in singulos Aristotelis libros logicales. Item in Divi Thomae de Aquino opusculum de ente et essentia. Paris, 1509. (Vorausgegangen war: Summularium artis dialecticae, utilis admodum interpretatio super textum Magistri Petri Hispani una cum fructuosis quibusdam quodlibetis. Paris, 1508). — Quaestiones physicales in VIII Libb. Physic. et in III Libb. de Anima. Paris, 1510 u. 1521.

der scholastischen Speculation, und auf eine ausreichende Berücksichtigung der in Schrift und Tradition gegebenen Unterlagen und Quellen der theologischen Beweisführung. Das Letztere war durch die Rücksicht auf die protestantische Anstreitung des katholischen Bekenntnisses gefordert, das Erstere durch die von den Humanisten ausgegangene Discreditirung des mittelalterlichen Scholasticismus dringend nahe gelegt. Vitoria wurde damit der Begründer einer neuen Gestaltung der scholastischen Theologie im Unterschiede von jener des Mittelalters; aus seiner Schule giengen unmittelbar und mittelbar die berühmtesten spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts hervor. Unmittelbare Schüler Vitoria's waren Melchior Canus, Martin de Ledesma, Andreas de Tudela, Mantius de Corpore Christi, möglicher Weise auch Dominicus Soto,[1] sofern dieser den von Vitoria 1516—1520 in Paris gehaltenen theologischen Vorlesungen angewohnt haben dürfte. Melchior Canus (1509—1560), welcher in Salamanca seine philosophischen Studien unter der Leitung des Diego de Astudilla, die theologischen unter der Leitung Vitoria's zurücklegte, wurde 1531 Lehrer an der Ordensschule der Dominicaner in Valladolid, und erlangte 1542 die erste theologische Cathedra an der hohen Schule zu Alcala; 1546 rückte er in die durch Vitoria's Tod in Salamanca erledigte Stelle ein, und hatte daselbst einen Bartholomäus de Medina, Dominicus Bannez und den Augustiner Ludwig de Leon zu Hörern. In den Jahren 1551 und 1552 war er als kaiserlicher Theolog am Trienter Concil anwesend, und wurde in letzterem Jahre zum Bischof der canarischen Inseln ernannt. Er verzichtete aber bald auf dieses neue Amt und kehrte nach Spanien zurück, wo er theils den Studien lebte, theils in den Geschäften seines Ordens und als Rathgeber am königlichen Hofe thätig war. Ein verdunkelnder Schatten fällt in sein Leben durch sein Zerwürfniß mit seinem Ordensgenossen Bartholomäus Carranza, das aus der Zeit seiner Lehrthätigkeit in Valladolid her datirte, und sich bis in seine letzten Lebensjahre erstreckte, in welchen er an dem durch König Philipp II gegen Carranza, damaligen Erzbischof in Toledo, wegen Verdachtes der Häresie eingeleiteten Processe betheiliget war. — Vitoria's zweitgenannter Schüler, Martin von Ledesma († 1584), wurde vom portugiesischen König Johann III an die Hochschule zu Coimbra berufen; Mantius de Corpore Christi

[1] Vgl. Katholik 1884 II, S. 634 f.

(† 1576) nahm 1550—1564 die erste theologische Cathedra in Alcala ein, und erlangte nach dem Hintritte des Pedro de Sotomayor, des Nachfolgers des Dominicus Soto im Lehramte, die gleiche Stellung an der Universität Salamanca.

Dominicus de Soto (1494—1560), welcher nach Canus in die erste theologische Lehrkanzel in Salamanca eintrat, hatte gleich Vitoria in Paris Studien gemacht;[1] 1519 kehrte er nach Spanien zurück, und erlangte ein philosophisches Lehramt in dem Collegium des hl. Ildephons zu Alcala. Nach vierjähriger Verwaltung desselben trat er in den Dominicanerorden ein, und wurde in demselben gleichfalls zunächst für die Unterweisung der jüngeren Ordensgenossen in der Philosophie verwendet. Im Jahre 1532 errang er in dem vorschriftmäßigen Wettbewerbe den zweiten theologischen Lehrstuhl an der Universität Salamanca, welchen er durch eine Reihe von Jahren an der Seite Vitoria's innehatte. In den Jahren 1545—1547 war er als kaiserlicher Theolog an den Verhandlungen des Trienter Concils betheiliget,[2] wurde hierauf an den Hof des Kaisers Karl V berufen, der ihn auch zum Bischof von Segovia ernennen wollte. Soto lehnte dieses Anerbieten ab, und schied aus seiner Stellung am kaiserlichen Hofe, um sich in das Kloster seines Ordens in Salamanca zurückzuziehen. Nach der Erhebung des Canus zum Bischofe trat er in die hiedurch erledigte theologische Cathedra ein, welche er durch vier Jahre verwaltete; nach Ablauf derselben erhielt er einen Substituten in Ambrosius von Salazar,[3] der, obschon noch ein junger Mann, in demselben Jahre wie Soto starb. Soto's Nachfolger waren, wie schon erwähnt, Petrus de Sotomayor (1560—1564),[4] dem als zweiter Lehrer der Theologie Johann de la Penna (Peña) zur Seite trat,[5] und Mantius (1564—1576). Letzterer hatte in den letzten Jahren seines Lebens den Bartholomäus de Medina (1527—1581), einen

---

[1] Über die große Zahl der Studirenden aus der pyrenäischen Halbinsel in Paris und über die zur Leitung ihrer Studien daselbst getroffenen Vorkehrungen vgl. Katholik 1884 II, SS. 633 ff.

[2] Näheres hierüber Katholik 1884 II, SS. 638—643.

[3] Vgl. über denselben Echard et Quetif II, p. 168; Katholik 1885 I, S. 166.

[4] Vgl. über ihn Katholik 1885 I, SS. 170 ff.

[5] Vgl. über denselben Echard et Quetif II, p. 191; Katholik 1885 I, SS. 167 ff.

[6] Vgl. über ihn Echard et Quetif II, p. 256; Katholik 1885 I, SS. 174 ff.

Schüler des Canus und Sotomayor als Inhaber der Cathedra Durandi zur Seite, welchem, da er nach des Mantius Tode in dessen Stelle eingerückt war, von den Ordensoberen der Auftrag zu Theil wurde, das gesammte literarische Material, welches sich seit Vitoria's Auftreten zu Salamanca im Dominicanerconvente daselbst angehäuft hatte, und die Lehrunterweisungen Vitoria's und seiner Nachfolger enthielt, in einem Gesammtwerke zusammenzufassen. Dieses Werk kam in der Gestalt eines Commentars zur Summa theologica des heiligen Thomas zu Stande, aber nicht vollständig; zum Drucke gelangte nur der Commentar zur Prima Secundae[1] und zum dritten Theile der Summa.[2] Die von ihm hinterlassenen handschriftlichen Vorarbeiten zur Commentirung der übrigen Theile der Summa lagen seinem Amtsnachfolger und Erben seines Auftrages Dominicus Bannez (1528—1604) vor, welcher unter Canus, Diego de Chaves,[3] Domingo de las Cuevas,[4] Sotomayor und Vincente Barron[5] sich zum Theologen gebildet hatte. Bannez ergänzte das von Medina begonnene Werk durch die von ihm veröffentlichten Commentarien zum ersten Theile der Summa[6] und zur Secunda Secundae.[7] Er soll auch über den dritten Theil der Summa einen Commentar hinterlassen haben, welchen Nicolo Antonio[8] im Kataloge der Altempsischen Bibliothek verzeichnet vorfand.[9] Der neueste Durchforscher des Handschriftenschatzes dieser Bibliothek macht von diesem letzten Theile der Arbeit des Bannez keine Erwähnung; aus seinen Angaben[10] geht indeß hervor, daß die durch den Druck veröffentlichten Werke der Theologen der neuen Salmanticenser Schule bei weitem nicht Alles erschöpfen, was von den Arbeiten derselben handschriftlich vorliegt.

---

[1] Salamanca, 1577 u. 1582; Venedig, 1586; Cöln, 1619 u. ö.

[2] Salamanca, 1578, 1584, 1596; Venedig, 1582; Cöln 1618 u. ö.

[3] Vgl. über Chaves Echard et Quetif II, p. 305; Katholik 1885 I, SS. 161 ff.

[4] Vgl. Katholik 1885 I, S. 165 f.

[5] Vgl. Katholik 1885 I, S. 105 f.

[6] In 2 Foliobänden: Salamanca, 1584, 1588.

[7] 2 Foliobände: Salamanca, 1584, 1594.

[8] Bibliotheca Hispana, 1672.

[9] Über die Entstehung und Geschicke der seit Benedict XIV mit der vaticanischen Bibliothek vereinigten Bibliotheca Altempsiana vgl. Katholik 1884 II, SS. 503 ff.

[10] Katholik 1885 I, SS. 520—522.

Das Wichtigſte und Bekannteſte, was von den Theologen der neuen Schule außer den genannten Commentarien Medina's und Bannez' zur Summa theologica veröffentlichet wurde, ſind die Loci theologici des Melchior Canus,[1] Carranza's Summa conciliorum,[2] Soto's Libri tres de natura et gratia ad Concilium Tridentinum[3] und Libri X de justitia et jure ad Carolum Hispaniarum Principem.[4] Außerdem ſind hervorzuheben Vitoria's Relectiones[5] und Soto's Commentarii in quartum Sententiarum.[6] Soto war auch als Exeget thätig, wie ſein Commentar zum Römerbrief,[7] der von ihm in ſeinem Commentar zum vierten Buche der Sentenzen erwähnte aber ungedruckt gebliebene Commentar zum Matthäusevangelium, und ſeine Annotationes[8] zum Commentar des Franciscaners Joh. Ferus über das Johannesevangelium bekunden.

Am ſchwächſten iſt in der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit der neuen Schule das philoſophiſche Fach vertreten; die von Soto gemachten Anläufe zur Schaffung eines philoſophiſchen Lehrcurſes blieben ohne Nachwirkung; ſeinen Commentaren zu den logiſchen und phyſikaliſchen Schriften des Ariſtoteles[9] treten bloß ein paar Arbeiten verwandten Inhaltes von Bannez zur Seite.[10] Es blieb den ſpaniſchen und

---

[1] De locis theologicis libri XII. Salamanca, 1563; Löwen, 1564 und 1569; Venedig, 1567; Cöln, 1574 u. ö. — Eine nähere Würdigung der Bedeutung dieſes Werkes in unſ. Geſchichte des Thomismus SS. 476 ff.

[2] Venedig, 1546, 1566; Paris, 1564; Lyon, 1574 u. ö.

[3] Venedig, 1547; Antwerpen, 1550; Salamanca, 1561, 1570, 1577; Medina, 1579 u. ö.

[4] Salamanca, 1556, 1569, 1580; Lyon, 1582 u. ö.

[5] Relectiones duodecim theologicae in duos libros distinctae. Lyon, 1557; Salamanca, 1565; Ingolſtadt, 1580 u. ö.

[6] 2 Voll. fol. Salamanca, 1577, 1560; Venedig, 1569 u. ö.

[7] Salamanca, 1551.

[8] Salamanca, 1554.

[9] In dialecticam Aristotelis Commentarii (auch unter dem Titel: In Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorias, librosque de demonstratione). Salamanca, 1544, 1566, 1574; Venedig, 1574, 1587. — In VIII Libros Physicorum Commentarii et Quaestiones. Salamanca, 1545, 1572; Douay, 1613.

[10] Das Bedeutendere hievon ſind Bannez' Commentarii et Quaestiones in libros Aristotelis de generatione et corruptione (1 Vol. fol.). Salamanca, 1585; Venedig, 1596; Cöln, 1614.

portugiesischen Jesuiten vorbehalten, die von der Salmanticenser Schule in's Werk gesetzte Restauration der scholastischen Theologie durch eine in großem Stile unternommene Restauration und Weiterbildung der scholastisch-mittelalterlichen Peripatetik zu ergänzen, und ein methodisches Studium der Werke des Aristoteles anzubahnen. Damit hieng ein grundsätzliches Fußen der Jesuiten auf der natürlichen Welterfahrung zusammen, welches auch der auf dieselbe gebauten wissenschaftlich theologischen Anschauung einen bestimmten Charakter aufdrückte und jenen geistigen Gegensatz begründete, der in den Streitigkeiten zwischen Molinisten und Bannezisten zu Tage trat. Wir erkennen in diesem Gegensatze ein heilsames Ferment des theologisch-wissenschaftlichen Denklebens innerhalb der katholischen Kirche; der Molinismus trat nach einem alle historische Entwickelung bedingenden Gesetze als die dialektisch geforderte Antithese zum Bannezismus in's geschichtliche Dasein. Er hatte die Bestimmung, der Absorption der Philosophie durch die Theologie entgegenzuwirken, und die Vermittelung der gläubig-tiefen christlichen Anschauung mit dem natürlichen Weltbewußtsein in einem höheren Dritten anzubahnen. Dieses höhere Dritte ist nun zweifelsohne der Standpunct der Idee, welcher das natürliche Erfahrungsbewußtsein transcendirt, und damit die Hineinbildung des Inhaltes desselben in das seiner Natur nach ideale Glaubensbewußtsein ermöglichet.

Das Zurücktreten der philosophischen Studien hinter die theologischen Studien in der Salmanticenser Schule des 16. Jahrhunderts war einerseits in den geschichtlichen Entstehungsursachen dieser Schule und in den Zielen, welche sich dieselbe gesetzt, andererseits in den geistigen Zeitverhältnissen und in den durch dieselben nahegelegten drängendsten Angelegenheiten begründet. Diese wiesen im Reformationsjahrhundert vor Allem auf die Vertheidigung der kirchlichen Lehre und Ordnung gegen den Ansturm der Reformation, somit auf die Pflege der Theologie hin; die Gründer der Salmanticenser Schule hatten sich von vorneherein die Reinigung der Theologie von den Auswüchsen der Scholastik zur Aufgabe gesetzt, und waren der Ansicht, daß im philosophischen Lehrgehalte der Summa theologica ein ausreichendes Material philosophischer Lehrunterweisung gegeben sei, dessen zweckmäßige Verwerthung im Schulunterrichte vor der Hand vollkommen ausreiche. Dem ersten Elementarunterrichte in der Philosophie

dienten die Summulae, deren eine von Soto,[1] die andere von Bannez[2] abgefaßt wurde; durch diese wurde die Einführung in die Dialectica Aristotelès vorbereitet, die gleichfalls von Soto und Bannez für den Schulunterricht bearbeitet wurde; an diese schloß sich die Unterweisung in der aristotelischen Weltlehre an, deren Erläuterungen durch Soto und Bannez oben erwähnt wurden. Diese dreifach abgestufte philosophische Vorschule konnte zur Einführung in den philosophischen Lehrgehalt der Summa theologica für ausreichend erachtet werden.

Dominicus Soto, der, wie er selber sagt,[3] zuerst nach nominalistischer Lehrweise unterwiesen, und später durch seinen Eintritt in den Dominicanerorden zur genaueren Befreundung mit der Doctrin der Reales veranlaßt worden war,[4] gab sich in der Beurtheilung der aus der geschichtlichen Entwickelung der mittelalterlichen Scholastik herausgewachsenen differenten Richtungen einer gewissen Weitherzigkeit hin, welche ihm allerdings auch durch die an den spanischen Universitäten dazumal obwaltenden Verhältnisse nahegelegt war. Kam es doch vor, daß ein Mitglied seines Ordens, Alphons de Luna, Schüler Medina's,[5] in dem Franciscanerkloster zu Salamanca zeitweilig die Cathedra Scoti innehatte, und von dieser auf die Cathedra Durandi übergieng.[6] Der berühmte von Soto hochgehaltene Johann von Medina, welcher dem Franciscanerorden angehörig in Alcala lehrte, war daselbst zeitweilig Inhaber einer Cathedra Nominalium,[7] und legte als solcher G. Biel's Sentenzenwerk seinen Vorlesungen zu Grunde.

---

[1] Bei Echard et Quetif II, p. 172 werden zwei Bearbeitungen der Summulae durch Soto erwähnt, eine ausführlichere vom Jahre 1529, eine gedrängtere aus dem Jahre 1539.

[2] Institutiones minoris Dialecticae h. e. Summulae. Cöln, 1618.

[3] Dialectica (siehe oben S. 10, Anm. 9), in Prologum Porphyrii qu. 1.

[4] Inter Nominales nati sumus, interque Reales enutriti. L. c.

[5] Von Alphons de Luna rührt ein Anhang zu Medina's commentatorischen Arbeiten her: Observationes novae et additiones ad tertiam Partem S. Thomae et ejusdem expositionem per Fr. Bartholomaeum de Medina. Salamanca, 1597. — Über Alphons de Luna vgl. Echard et Quetif II, p. 320; Katholik 1855 I, S. 414.

[6] So berichtet wenigstens Alphonsus Fernandez: Concertatio praedicatoria pro ecclesia catholica contra haereticos, gentiles etc. Accessit notitia scriptorum etc. (Salamanca, 1618) p. 493.

[7] Katholik 1885 I, S. 513.

Demzufolge darf es nicht überraschen, wenn Soto im Eingange zu seinem Commentare über die acht Bücher der aristotelischen Physik erklärt, er sei darauf bedacht gewesen, daß sein Commentar auch außerhalb der Schulen seines Ordens ohne Rücksicht auf die zwischen Realisten und Nominalisten bestehenden Meinungsgegensätze sich brauchbar erweisen möge.[1] Diese Gegensätze bestünden bloß auf dem Gebiete der Universalienlehre und der Metaphysik; sie erklären sich aus der Schwierigkeit der Erkenntniß übersinnlicher Dinge, und erscheinen im Lichte geschichtlicher Würdigung als Einseitigkeiten, deren eine durch die andere hervorgerufen worden ist.[2] Damit ist stillschweigend insinuirt, daß der von Thomas vertretene Conceptualismus die richtige Mitte zwischen beiden Gegensätzen darstelle; Soto hat indeß bei seinem Urtheile über die auf dem Gebiete der Scholastik bestehenden differenten Lehrrichtungen nicht die selbstverständlich gemeingiltige Lehre des heiligen Thomas, sondern vielmehr die Erklärer derselben im Auge, unter welchen er Capreolus und del Vio bevorzugte, ohne ihnen jedoch unbedingt zuzustimmen.[3] Die Universalienfrage betreffend sieht er die Reales im Rechte, hält es aber eben deßhalb für überflüssig, auf dem Unterschiede zwischen Thomisten und Scotisten so schroff zu bestehen, daß letztere als eine von den ersteren unterschiedene Partei erscheinen, wie sein Landsmann Antonius Coronel, unter dessen Leitung in Paris er zuerst in das Studium der Philosophie eingeführt worden

---

[1] Liberum lectorem deprecor, sane qui in verba magistri non adeo juraverit, ut ne plus authorum nomina aestimet, quam pondus rationum perpendat. Eo praesertim, quod Nominalium Realiumque diversa nomina in opinionibus penitus de universalibus et fere de distinctionibus metaphysicis locum habent; in reliquis vero, quae ad naturalem philosophiam attinent, non est cur haec factionum symbola fovere contendamus.

[2] Universalia, eo quo remotissima sint a sensibus, cognitu sunt difficillima. Reales naturas eorum plus nimio perscrutantes rem fecerunt obscuram; Nominales vero, quo Realium anfractus fugerent, omnia ad nomina revocarunt. Unde cum duae sint partes scientiae, altera ut rem intelligas, altera ut credas, rem utique fecerunt difficillimam, illi quidem ad intelligendum, hi vero ad credendum. Dialectica, Prolog. Porphyr., qu. 1.

[3] Vgl. Katholik 1884 II, S. 652 f. — Über Vitoria's Verhalten zu Capreolus und del Vio ebendas. S. 521. An diese Beiden sich zu halten wurde 1551 den Dominicanertheologen durch einen besonderen Beschluß des Ordenscapitels zur Pflicht gemacht: S. 522.

war,[1] ehe er ſich an Crockart anſchloß, urgirt hatte.[2] Aber auch der Unterſchied zwiſchen Realiſten und Nominaliſten iſt nicht ſo groß und tiefgreifend, wie man beiderſeits glauben zu machen bemüht iſt.[3] Die Ausgleichung zwiſchen beiden iſt in dem Satze gegeben, daß zwar das Universale in den Dingen iſt, die Univerſalität als ſolche aber nur objective im Intellecte iſt.[4] Sofern alles in der Wirklichkeit Vorhandene als ein Individuelles und Singuläres exiſtirt, iſt es wol richtig, mit den Nominaliſten zu ſagen, daß die individuellen und ſingulären Dinge Gegenſtand unſerer Erkenntniß ſind; aber das unmittelbare Object der intellectiven Erkenntniß ſind doch nicht die Singularia als ſolche, ſondern der durch das ſinguläre Object bedeutete Concept, mittelſt deſſen das ſinguläre Ding intellectiv faßbar wird. Daß dieß die wahre Meinung des Ariſtoteles ſei, haben auch die Scharfſinnigeren unter Jenen, welche man zur Nominaliſtenpartei zu zählen pflegt, nicht verkannt,[5] und haben ſich deßhalb förmlich als

---

[1] Über die zu Anfang des 16. Jahrhunderts an beſtimmten Collegien in Paris lehrenden Spanier und Portugieſen: Katholik 1884 II, S. 633 f.

[2] Neque adeo necessarium existimo tres vias hic distingere, quod quidam ex Nominalibus, civis noster, his temporibus introduxit, cum inter S. Thomam et Scotum videbimus uno et forte altero loco et quidem parum admodum differre. Dialectica, Porphyr. Prolog. qu. 1.

[3] Animadverte quod sit minima differentia inter Reales et Nominales. Enimvero Nominales dicunt conceptum illum „homo" et quemcunque universalem abstrahi a convenientia universali reperta in rebus. Reales dicunt, conceptum illum formalem significare rationem illam communem, a quo formatur talis conceptus, neque aliam confingunt naturam communem, illi inquam, qui Aristotelem et veritatem penetrant. Quemadmodum non deberent negare et Aristotelem et universalem modum loquendi philosophorum. L. c.

[4] Conclusio est S. Thomae 1 qu. 85, art. 2 et alibi frequenter, ubi distinquit, quod universale duo dicit, scil. naturam ipsam seu rationem communem, et praeterea intentionem intellectus, a qua denominatur universale. Primum vocatur substractum seu materiale significatum, et secundum vocatur formale seu per se significatum. Primum est in rebus, secundum est objective in intellectu. Quod est dicere, res ipsas singulares in essendo, quatenus sunt objecta horum conceptum: homo, animal et similium, sunt universalia. Quare universale nunquam est in rebus separatum, sed solum per intellectum. Ibid.

[5] Revera nemo, qui fuerit in Aristotele versatus, negare potest universalia in rebus. Unde Burlaeus, qui in Summulis fuit nominalis, et Paulus Venetus egregius Gregorii Ariminensis discipulus, postquam Aristotelem legerunt, non potuerunt asserere universalia ad modum Realium. Et Paulus

Realisten bekannt. Wenn die Conceptus communes des Intellectes wahr sein, die Universalien aber nicht ein von den singulären Dingen geschiedenes Reich der Existenzen constituiren sollen, so müssen die Universalien in den Dingen sein, und können nur im Denken von denselben unterschieden sein. Vor der im Denken vollzogenen Abstraction der Species sensibiles von den sinnlichen Vorstellungen sind die Dinge keine Universalia in actu; nichts desto weniger aber sind die Species und Genera der Dinge an sich und vor aller Denkabstraction in der Wirklichkeit der Dinge vorhanden.[1] Die Scotisten lassen ihren Meister behaupten, daß die Specieität und Generität in den Dingen durch den Abstractionsact erzeugt werde; Soto läßt es indeß dahingestellt sein, ob dieß die Meinung des Scotus war.[2] Eine wirkliche Differenz obwaltet zwischen Scotus und Thomas darin, daß Scotus zwischen die Distinctio realis und Distinctio rationis als dritte Art von Unterscheidung die Distinctio formalis einschiebt, welche in Bezug auf zwei universalistische Bestimmtheiten einer Sache statt hat, welche nicht von einander ausgesagt werden können z. B. Humanitas und Animalitas, obschon beide vom Menschen, in welchem sie vereiniget sind, auszusagen sind. Thomas erklärt den Unterschied dieser beiden Bestimmtheiten ausdrücklich für eine bloße Distinctio rationis, und zwar mit Recht, weil, obschon die Humanitas etwas in sich faßt, was im Begriffe der Animalitas als solcher nicht unmittelbar enthalten ist, dieses doch nicht vom Begriffe der Animalitas ausgeschlossen, vielmehr, wenn auch dunkel und unbestimmt, in demselben enthalten ist. Wäre die Humanitas von der Animalitas formaliter unterschieden, so müßte auch Homo vom Animal formaliter unterschieden sein. Da dieß sicher nicht der Fall ist, so ist die von Scotus eingeführte neue Distinction überflüssig und verwirrend.[3]

---

contrariam opinionem non vocat Nominalium sed Occhamistarum, quam dicit esse Heracliti et Epicuri. Ibid.

[1] Dialectica, Porphyr. Prol., qu. 2.

[2] Forsan Scotus non vult aliud dicere, quando dicit universalitatem esse in re, nisi quod res denominatur universalis. Nam 4 dist. 1, qu. 2 dicit universale esse ens diminutum, quod habet solum esse objectivum in anima. Dialectica, Porphyr. Prol., qu. 3.

[3] Cum hujusmodi distinctiones sint obscurae et creditu difficiles, non sunt plures in scholas intromittendae quam illae quas ratio convicerit. L. c.

Soto[1] will der durch Scotus in Aufnahme gebrachten und ſeither faſt allgemein recipirten Annahme nicht entgegentreten, daß jede einzelne Demonſtration einen beſonderen Wiſſenshabitus begründe, und deßhalb jede Wiſſenſchaft ein Complex ſolcher beſonderer Habitus ſei. Auch die Thomiſten ſeien in dieſer Hinſicht unter ſich nicht einig; während nämlich del Vio an der Anſicht feſthält, daß jede Wiſſenſchaft eine Qualitas simplex ſei, läßt es Capreolus zweifelhaft, ob Thomas jede der einzelnen Wiſſenſchaften als eine Collectio specierum oder als Qualitas simplex angeſehen habe. Nach Soto unterliegt es keinem Zweifel, daß Thomas die Wiſſenſchaft einzig als Habitus des Subjectes (ex parte potentiae ad judicandum) unter Abſtraction von der Vielheit der unter einen beſtimmten einheitlichen Geſichtspunct fallenden Objecte in's Auge gefaßt habe; auch iſt dieſe Auffaſſung der Wiſſenſchaft die dem natürlichen Sinne entſprechende, während die entgegengeſetzte auf die abſurde Annahme hinführt, daß es eine Mehrheit der Wiſſenſchaften jedes Namens, alſo mehrere Logiken, Phyſiken u. ſ. w. gebe.[2]

Gemeinſames Object aller Wiſſenſchaften iſt das Univerſale als dasjenige Element, in welchem alle wiſſenſchaftliche Erkenntniß ſich vermittelt.[3] Das Univerſale kann aber in doppelter Beziehung in's Auge gefaßt werden, je nachdem es entweder für ſich allein, oder als Subſtrat der Intentiones secundae betrachtet wird. Daher die Grundtheilung der Wiſſenſchaften in die Scientiae reales[4] und in die Wiſſenſchaft der Logik,[5] ſoweit dieſe als Inbegriff der Scientiae

[1] Dialectica, Prooem. qu. 3.

[2] Dieſer Erwägung gibt Soto auch in ſeinen Quaestiones super VIII Libb. Physic. I, qu. 1, concl. 4 Ausdruck: Ridiculum profecto esset dicere, quod sunt diversae philosophiae, illa quae tractat de materia, et illa quae tractat de forma, et quae tractat de loco etc.; sicut ridiculum esset, quod alia est geometria quae tractat de linea, et alia quae tractat de superficie etc. . . . et quod in morali philosophia alia esset temperantia, quae praecipit abstinere a carnibus et alia quae praecipit abstinere a vino, quantumvis objecta differant specie.

[3] Dialectica, Porphyr. Prol. qu. 4.

[4] Scientiae reales tractant de universalibus secundum se consideratis, non ut substant intentionibus secundis i. e. tractant de proprietatibus et conditionibus rerum quae conveniunt illis absque operatione intellectus, atque adeo tractant de illis, quatenus significantur nominibus primae intentionis. L. c.

[5] Logica tractat de universalibus quatenus substant intentionibus secundis i. e. tractat de conditionibus universalium quae eis conveniunt per abstractionem

reales genommen wird.[1] Von beiden Arten der Wissenschaften scheidet sich die Metaphysik ab, steht aber zu beiden in Beziehung, indem sie einerseits gleich den Scientiae reales das Reale zum Objecte hat, während die Logik das Ens rationis zum Subjecte hat, andererseits aber gleich der Logik das Seiende unter dem allgemeinsten, über alle Unterschiede und Theilungen hinausgreifenden Gesichtspuncte in's Auge faßt.[2] Soto hat keine Bearbeitung der Metaphysik geliefert, sondern begnügt sich mit den in der Schrift de ente et essentia enthaltenen Darlegungen, als deren maßgebenden Interpreten er del Vio ansieht. Er beruft sich auf denselben in der Erhärtung der Denknothwendigkeit des Seinsbegriffes als eines allgemeinsten, alles Wirkliche umfassenden und zugleich von den Concepten aller wirklichen Dinge formal sich abscheidenden Conceptes.[3] Auf die in formaler distincter Weise geltende Bedeutung dieses Conceptes ist einerseits die Möglichkeit der Metaphysik als einer von der Gotteslehre und Weltlehre verschiedenen Scienz,[4] andererseits die Lehre von der analogischen

---

intellectus, puta quatenus significantur nominibus secundae intentionis aut saltem in ordine ad intellectus operationem. Ibid.

[1] Soto hat in dieser Hinsicht keinen festen Sprachgebrauch. In der Vorrede zum Commentar über die aristotelischen Libros Physicorum bezeichnet er Grammatik, Rhetorik und Dialektik als integrirende Theile der Philosophia rationalis; die Philosophia realis scheidet er in die Philosophia speculativa (Metaphysik, Mathematik, Physik) und practica; die Philosophia practica zerfällt ihm abermals in die activa (Moral) und factiva, unter welche er die einzelnen Artes mechanicas subsumirt. Das Wort Philosophie nimmt Soto im weitesten Sinne, so daß es ihm mit Scientia (Erkennen aus Gründen) identisch ist. Über den Ursprung der Wissenschaften, welche er auf Noe und Adam zurückleitet, vgl. Quaestt. physic. I, qu. 1, concl. 1.

[2] Quemadmodum subjectum Metaphysicae est ens, atque adeo munus ejus est constituere definitiones omnium rerum, ita subjectum Logicae est ens rationis, quod omni enti convenire potest; in universis enim rebus est invenire genus et speciem, et praedicatum etc. Ibid.

[3] Conceptus formalis entis significat unam rationem formalem in objecto ratione abstractam a substantia et accidenti, Deo et creatura. Hanc negant nonnulli ex discipulis S. Thomae, quam Cajetanus in principio statim de ente et essentia optime concedit. Imo videtur mihi Aristoteles eam asserere 4 Metaph text. 7, ubi ait, quod omnibus est praedicamentis commune, esse ens. Dialectica, De praedicamentis generatim, qu. 1.

[4] Ens inquantum est objectum Metaphysicae, quae scientia considerat passiones entis in communi quae conveniunt ei, non inquantum Deus aut substantia etc.; hoc fieri non posset, nisi esset unicus conceptus entis. L. c.

Seinsprädication gegründet, sofern eben der Concept des Seienden nicht in den Concepten der von ihm umfaßten Abstufungen des Seienden aufgeht. Auch hier wird wieder Scotus als Neuerer angeklagt, welcher der Erste die Seinsunivocität alles Seienden behauptet habe, im Widerspruche mit dem von ihm gleichzeitig behaupteten extrageneriſchen Charakter des Esse als ſolchen, und im Widerſpruche mit der Lehre des Ariſtoteles.[1] Die Nominaliſten Marſilius und Buridan anerkennen zwar, daß das Esse von der Subſtanz und den Accidenzen nicht in univokem, ſondern in analogiſchem Sinne prädicirt werde, müſſen aber, um dieſe ihre Annahme aufrecht erhalten zu können, zu der Behauptung Zuflucht nehmen, daß das Esse der Subſtanz und der Accidenzen unter zwei formal verſchiedene Concepte falle, welche ſich wie Animal vivum und Animal pictum zu einander verhalten. Dieſe Auskunft beweist aber nur, daß die Nominaliſten, wenn ſie den Begriff des Ens ernſtlich nehmen und das Esse der Accidenzen nicht zu einer reinen Äquivocität herabdrücken wollen,[2] die von Scotus behauptete Univocität des ſubſtanziellen und accidentellen Esse nicht ablehnen können.

Wir entnehmen aus dem Geſagten, wie Soto in ſeiner Dialektik die Anſchauungsweiſen der thomiſtiſchen Ontologie gegenüber den ab-

---

[1] Soto führt eine Reihe ariſtoteliſcher Stellen vor, welche die Univocität des ſubſtanziellen und accidentellen Seins ausſchließen. In Bezug auf die von Scotus zur Erhärtung der Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins angeführte Stelle 2 Metaph. text. 4 (Metaph. I, β, p. 993 b, lin. 23—27) bemerkt Soto: Aristoteles analogiam entis inter Deum et creaturam vocat univocationem, quia magis accedit ad univocationem, quam analogia entis de decem praedicamentis, eo quod simpliciter ens dicitur de Deo et de creatura. Ibid.

[2] Die analogiſche Prädication conſtituirt nach Soto allerdings eine beſondere Species der Äquivocation, welche aber eben als beſondere Species von der reinen Äquivocation zu unterſcheiden iſt, und ſich als Mittleres zwiſchen univoke und äquivoke Prädication einſchiebt: In mente ultimata potest esse analogia, quae est species aequivocationis, tametsi libro I Summularum negavimus in mente esse aequivocationem; tunc enim nobis erat res cum Summulistis et ideo definivimus terminum aequivocum esse, qui mediantibus diversis conceptibus significat res; unde cum conceptus ultimatus per se significet, non poterit hoc modo esse aequivocus nec analogus. At vero cum unus conceptus formaliter per se significet unam rationem objectivam, quae non eadem simpliciter sed proportionaliter est in suis significatis, principaliter in uno et per attributionem in aliis, hoc modo concedimus analogiam in mente ultimata, quamvis aequivocatio non sit illic possibilis. Ibid.

weichenden Auffassungen der scotistischen und nominalistischen Doctrin sicherzustellen bemüht ist. Ähnlicher Weise bemüht sich Soto in seiner Erklärung der aristotelischen Physik, die Grundlehren der metaphysischen Ätiologie der thomistischen Doctrin an's Licht zu stellen; und so gestalten sich ihm seine beiden philosophischen Arbeiten zu einer Vorschule der thomistischen Theologie, zu einer vorläufigen Verständigung über die in der Summa theologica ausgeprägten ontologischen und metaphysisch-ätiologischen Anschauungen. Soto legt auf eine gründliche Schulung in der aristotelischen Kosmologie hohen Werth, und bekennt, daß die durch ihre Verquickung mit einem spinosen Scholasticismus verursachte Discreditirung derselben ihm zum Anlasse geworden sei, sich in einer rationellen und sachgemäßen Erklärung derselben zu versuchen;[1] und dieß um so mehr, da es ohne eine solche Erklärung an einem soliden Untergrunde des Studiums der thomistischen Theologie fehle. Soto scheidet seine Aufgabe in zwei Theile; in dem einen Theile seiner Arbeit gibt er eine Erklärung des Textes der acht Bücher der aristotelischen Physik,[2] in dem anderen Theile faßt er den Lehrinhalt der

[1] Laborem hunc nostrum, si modo ex sententia successerit, non adeo supervacaneum fore arbitror. Cum enim antiqui Aristotelis expositores, plus forte nimio per fragrosa metaphysicorum loca vagantes philosophiam sub-obscuram prolixamque fecissent, posteri tum demum horum satietate defessi ipsum cum glossatoribus suis Aristotelem negligentes ac deserentes ad quaestiones defecerunt, in quibus disputandis ac definiendis (quod citra cujuspiam notam dixerim) non adeo multum aut rationi aut Aristotelis testimonio incubuisse videntur, sed quas pro suo quisque arbitrio movebant, de suo subinde capite terminabant. Quo nimirum usu venisse videmus, ut Parisienses ipsi, in quibus ratio haec studiorum praecipue vigebat, scholasticam philosophiam prorsus abjecerint. Unde non possum illis non damnum aliquod et literarum jacturam metuere. Enimvero ut barbaries illa sophismatum, quam dum illic agebamus, praesentes ipsi vidimus, perniciosa erat, ita Aristotelis cognitio (qui sine Theseo neutiquam adiri potest) et quaestionum disputatio certa ratione moderata ad rerum cum humanarum tum etiam divinarum notitiam apprime est necessaria. Praef. in Comm. Libb. Physic.

[2] Er legt der Erklärung die lateinische Übersetzung des Franciscus Vatablus zu Grunde, welcher er in Bezug auf Treue und Correctheit den Vorzug vor jener des Argyropulos gibt. In der Textauslegung will er den fast zur Vorschrift gewordenen Anschluß an Averroes beseitiget sehen, bricht somit mit der Commentirungspraxis der italienischen Thomisten des 15. Jahrhunderts: Non mihi videor intelligere, cur Commentator in tanto sit habitus pretio, ut par fere negotium sit expositoribus Aristotelis Commentatorem et intelligere et defendere, atque Aristotelem ipsum. Nam praeterquam quod pressus sit et lubricus, atque adeo

acht Bücher in einer Reihe von Quäſtionen zuſammen, in welchen die Hauptſätze der ariſtoteliſchen Weltlehre formulirt und nach ihrem richtigen Sinne beſtimmt werden. Der Lehrſtoff der acht Bücher iſt in dieſer Weiſe geordnet, daß im erſten Buche von den Principien der Res naturalis (Materie, Form, Privation), im zweiten Buche von den Principien der Scientia naturalis gehandelt wird. Die Principien der Scientia naturalis ſind mit dem Begriffe der Natura als Princip der Bewegung und den vier Urſachen alles Seienden und Geſchehenden gegeben. Die Bewegung als Passio prima des Subjectes der Scientia naturalis iſt Gegenſtand der Erörterung des dritten Buches; im vierten Buche wird von Raum und Zeit als den Maßen des Mobile und des Motus gehandelt. Das fünfte Buch geht auf die ſpecifiſchen Unterſchiede, das ſechste auf die Partes integrales der Bewegung ein; im ſiebenten und achten Buche wird vom erſten Beweger gehandelt, und zwar ſo, daß im erſteren beider Bücher die Nothwendigkeit, im letzteren die Natur des erſten Bewegers, des erſten Mobile und des erſten Motus zur Sprache kommt. Es werden ſonach, wie in der Dialektik alle weſentlichen Fragen der ſcholaſtiſchen Erkenntnißlehre, in der Erklärung der acht Bücher der ariſtoteliſchen Phyſik alle weſentlichen Fragen der ſcholaſtiſchen Weltlehre verhandelt; und inſofern konnte Soto dafürhalten, in dieſen beiden Arbeiten eine für die Bedürfniſſe ſeiner Schüler ausreichende Einführung in den ſpeculativen Lehrgehalt der Summa theologia geboten zu haben.

Bei dem Werthe, welchen Soto auf eine ſachgetreue Erklärung des Inhaltes der ariſtoteliſchen Phyſik legt, ſcheint es angemeſſen, die Ergebniſſe ſeiner Erklärung dieſes Werkes in Kürze vorzuführen. Sie ſind in den dem eigentlichen Commentar als zweiter Theil der Arbeit ſich anſchließenden Quaestiones der einzelnen Bücher niedergelegt.

---

intellectu fere difficilior quam Aristoteles, nescio quid egregium praeclaroque ingenio dignum, nisi unum forsan aut alterum apud Commentatorem legatur, cum tamen erroribus non solum contra fidem, sed contra veram philosophiam sit frequentissimus. Non illi gloriam hanc detraho, quominus hoc nomine fuerit de Aristotele bene meritus, quod cum esset et lingua graeca et aliis tunc temporis expositoribus destitutus, tam multis in locis Aristotelem intellexerit, ob idque tamquam solus inter Latinos merito fuerit receptus: sed tamen, quando tanta jam nunc est expositorum frequentia, et quia lumine fidei illustrati res physicas tractaverunt, non est cur nobis Averroes tantum negotium facessat. Comm. in Libb. Physic. I, c. 1.

Die Quäſtionen des erſten Buches betreffen das Subject der Scientia naturalis, und das richtige methodiſche Vorgehen in der Gewinnung ihrer Sätze über die Conſtituenten und Principien der Res naturales. Als Subject der Scientia naturalis iſt nicht, wie Albert d. Gr. und Ägydius Romanus annahmen, das Corpus mobile,[1] ſondern mit Thomas das Ens mobile zu bezeichnen,[2] jedoch nicht aus dem von einigen Thomiſten angenommenen Grunde, daß das allgemeine Subject einer Wiſſenſchaft von Allem, was in den Bereich derſelben als ſubordinirtes Subject fällt, ſich in recto prädiciren laſſen müſſe,[3] ſondern weil das Ens mobile das dem geſammten Lehrinhalte der Phyſik oder Philosophia naturalis vorauszuſetzende Primum notum iſt.[4] Da der Concept des Ens mobile ſachlich ſich mit jenem des Corpus mobile deckt, und nur nach ſeiner logiſchen Bedeutung einen höheren Grad von Allgemeinheit darſtellt, ſo iſt es auch nicht nöthig, mit einzelnen Thomiſten zwiſchen einem doppelten Subjecte der Phyſik: Subjectum totalitatis seu communitatis und Subjectum principale zu unterſcheiden;[5] das Richtige iſt vielmehr dieß, daß ein und

[1] Vgl. Bd. IV, Abtheil. 1, S. 154.

[2] Quaestt. I, qu. 1, concl. 5.

[3] Haec ratio nec est S. Thomae nec verum assumit. Ens enim est subjectum metaphysicae, et tamen non praedicatur in recto de omnibus, de quibus tractat metaphysica, quippe quae tractat de natura accidentium, quae non sunt entia, sed entis entia; et anima est subjectum librorum de anima, quae tamen scientia tractat de potentiis et actibus, quae non sunt anima, sed animae potentiae; et subjectum theologiae est Deus, qui non praedicatur de omnibus contentis in illa scientia. L. c.

[4] Ratio S. Thomae consistit in hoc: Subjectum scientiae est illud, de quo tanquam notissimum supponitur in tali scientia esse primum fundamentum et rationem omnium passionum, quae demonstrantur in tali scientia; nam subjectum est, unde immediate fiunt passiones, et per consequens est fundamentum totius scientiae. Sed motus et quies est prima et potissima passio, de qua physicus considerat; ergo illud est subjectum in physica, de quo tanquam notissimum supponitur esse subjectum et rationes motus. Supponitur tamen tanquam notissimum, quod omne quod movetur est ens, non tamen supponitur sed probatur, quod omne mobile est corpus; ergo ens mobile est subjectum potius, quam corpus mobile. Ibid.

[5] Non est opus distinguere quod est duplex subjectum physicae, aliud scil. totalitatis seu communitatis, et illud esse ens mobile, quod (ut dicunt) in recto praedicatur de toto mobili et de ejus principiis et accidentibus; et aliud subjectum principale, et illud esse corpus mobile, de quo principaliter physica consideret. Haec inquam distinctio non est necessaria, quia ens

dasselbe Subject formaliter loquendo als Ens mobile, materialiter loquendo als Corpus mobile Subject der Physik sei.

Die Principien der Res naturalis können der Zahl nach nicht mehr und nicht weniger als drei sein.[1] Die Erfahrung lehrt, daß alles Generable und Corruptible zwei einander conträr entgegengesetzte Principien seiner Entstehung hat, indem eine generative Thätigkeit nicht ohne gleichzeitige corruptive Thätigkeit statthaben kann; die beiden Principien können auf einander nur unter Voraussetzung eines gemeinsamen Substrates wirken, welches als ihr nothwendiges Subject das mit ihnen zusammenseiende dritte Princip ist. Die beiden einander conträr entgegengesetzten Principien sind Form und Privation, deren Gegensatz ein Reflex des allgemeinsten Gegensatzes von Sein und Nichtsein in der Seinsweise der Res naturalis ist; das ihr Aufeinanderwirken ermöglichende gemeinsame Subject und Substrat ist die Materie. Materie und Form sind die beiden inneren real von einander unterschiedenen Principien der Res naturalis als bestehender; die Privation hat die Bedeutung eines Principes bloß für das Werden der Sache als Terminus a quo des Werdens, und fällt sachlich mit der Materie zusammen, ist indeß dem Begriffe nach von derselben unterschieden, daher deßungeachtet mit Recht von drei Principien der Res naturalis gesprochen wird. Soto glaubt der Auctorität des heiligen Thomas, welcher die Erhaltung der Materie ohne Form für etwas an sich Widersprechendes und darum selbst Gott Unmögliches erklärt, nicht nahezutreten, wenn er das wunderbare Erhaltenwerden der Materie ohne Form als probabel zugibt.[2] Die Materie hat ein

---

mobile, ut est subjectum, non est superius in supponendo ad corpus, nec supponit pro principiis et accidentibus, sed sola ratione est in significando superius. Ibid. Soto verwirft im Zusammenhange damit die von del Vio in dessen Abhandlung de subjecto scientiae aufgestellte Forderung, daß, wenn das Subject einer Scienz durch ein Complexum aus Subject und Accidens ausgedrückt werde, das Accidens mit seinem Subjecte sich müsse convertiren lassen. Linea visualis est subjectum perspectivae, et numerus sonorus subjectum musicae; tamen nec visuale convertitur cum linea, nec sonorum cum numero . . . satis est, quod tale accidens illi soli subjecto conveniat, licet non omni. Illud si esset necessarium, sequeretur, quod ens mobile non esset subjectum physicae, quia aliqua sunt entia, quae non sunt mobilia, sicut Deus et intelligentiae. Ibid.

[1] Quaestt. I, qu. 5.

[2] Quaestt. I, qu 6.

natürliches Begehren nach der Form, welches sachlich, wie auch die Fähigkeit zur Reception der Form, mit der Entität der Materie zusammenfällt; sie schließt aber als solche nichts von dem, was der Form als solcher angehört, in sich,[1] daher Soto die Annahmen entgegengesetzter Art bei Averroes,[2] Albertus Magnus,[3] Duns Scotus[4] u. A. verwirft. Soto bemerkt zur Ansicht Albert's, daß sie dem Creationsgedanken Eintrag thue;[5] die scotistische Ansicht macht die Substanzialformen undenkbar.[6] Die Ansicht des Averroes, von welcher es bei oberflächlichem Vorgehen scheinen könnte, als ob ihr selbst Thomas zugestimmt hätte,[7] ist deßhalb unhaltbar, weil ihr zufolge die Materie schon vor ihrer Information durch die Substanzialform einen quantitativen Charakter hätte, während die Quantitativität doch wesentlich auf dem Grunde der Substanzialität steht.

Wie es drei Principien der Res naturalis gibt, so vier Ursachen derselben: Die Causa materialis, formalis, efficiens und formalis.

[1] Quaestt. I, qu. 7.

[2] Commentator in libello de substantia orbis tenet, in materia esse perpetuas dimensiones interminatas illi coaevas et incorruptibiles, quae faciunt illam extensam et divisibilem, ut in diversis portionibus materiae recipiantur diversae formae specificae. L. c.

[3] Albertus dixit formas omnes latere in materia secundum quamdam inchoationem; inchoationem autem formae appellat formam secundum essentiam et non simpliciter secundum esse. Ibid.

[4] Est opinio, quam tenet Scotus, in materia esse perpetuam formam corporeitatis, quae facit eam esse corpoream et extensam, et esse communem omnibus generabilibus et corruptibilibus, ex cujus virtute producuntur formae specificae. Ibid.

[5] Si formae sunt in materia ante actionem agentis, non simpliciter producuntur. Ibid.

[6] Forma quaecunque substantialis facit cum materia simpliciter unum quod est actu ens; ergo compositum ex materia et forma corporeitatis est simpliciter unum. Sed forma substantialis non potest subjectari simpliciter in eo, quod est actu ens; ergo si in materia praecederet forma corporeitatis, tunc forma ignis adveniens non esset substantialis, nec faceret simpliciter unum cum priori composito. Ibid.

[7] Commentator non ponit dimensiones interminatas, ut forma educatur de potentia materiae, sed ut sit causa individuationis formarum. Unde Scotus et alii ponentes formam corporeitatis coaevam materiae subsequenter habent ponere istam quantitatem et dimensiones interminatas. Et S. Thomas in 4 dist. 12, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 3 videtur applaudere huic opinioni, nisi attente legatur. Attamen in 1 qu. 76, art. 6 ad 2^{dum} et in Quaest. de Anima art. 9 et alibi saepe manifestat opinionem suam adversus Commentatorem. Ibid.

Der Impuls alles natürlichen Geschehens geht zuhöchst von der Causa finalis aus, durch welche die Causa efficiens in Bewegung gesetzt wird; die Causa efficiens educirt aus der Materie die Form, die ihrerseits selber wieder zu einem mit der Causa efficiens mitwirkenden Actionsprincipe wird.[1] Die Formursache ergibt in ihrer Abtrennung als besonderes, der Causa efficiens subordinirtes Wirkungsprincip den Begriff der Causa secunda im Unterschiede von der göttlichen Causa efficiens als Causa prima. Die Ausbildung der Lehre von den Causis secundis in deren Unterschiede von der Causa prima gehört der christlichen Weltlehre an; der christliche Begriff der Causa secunda ist der einer unter Obmacht und Concurrenz der Causa prima wirksamen geschöpflichen Ursache. Derartige geschöpfliche Wirkungsursachen sind nicht nur die Formprincipien der Gestaltungen der irdischen Materie, sondern auch die ihnen übergeordneten geschöpflichen Causalitäten allgemeinerer Art und höheren Ranges, welche als himmlische Bewegungsmächte auf die geformte irdische Stoffwelt einwirken und ihre Bewegungsimpulse von dem unbewegten ersten Beweger empfangen. Dieses Ordnungsverhältniß der kosmischen Causalitäten hat bereits Aristoteles entwickelt; die unmittelbare Concurrenz Gottes aber mit den Thätigkeiten aller Causae secundae, nicht bloß der höheren, sondern auch der niederen, nicht bloß der allgemeinen, sondern auch der particulären, ist erst auf christlichem Standpuncte, und zwar im Gegensatze zu den emanatianistisch naturalistischen Anschauungen der arabischen Philosophen festgestellt worden.[2] Avicenna läßt unmittelbar durch Gott nur den ersten obersten Engel hervorgebracht werden, dieser brachte in Kraft der ihm von Gott zu Theil gewordenen Wirkungsmacht einen zweiten, dieser einen dritten hervor u. s. w. und so herab bis zum untersten Engel, der den sichtbaren Himmel hervorbrachte; die causative Thätigkeit des letzteren machte die irdische Weltsphäre entstehen. Diese Anschauungsweise thut der absoluten allbeherrschenden und alldurchdringenden Wirkungsmacht Gottes Eintrag; in das entgegengesetzte Extrem verfielen jene christlichen Nominalisten, welche wie Gabriel Biel Alles unmittelbar und ausschließlich durch die Causa prima gewirkt werden lassen, womit der Begriff der Causa secunda auf-

[1] Quaestt. II, qq. 3 et 4.

[2] Quaestt. II, qu. 4.

gehoben wird. Beiden entgegengesetzten Irrthümern liegt dasselbe Denkmotiv zu Grunde, die Meinung nämlich, daß Gott und die Causae secundae nicht zugleich unmittelbare Ursachen desselben Geschehens sein können, indem die Unmittelbarkeit der einen Ursache jene der anderen ausschließe, und umgekehrt. Thomas widerlegt Avicenna's Ansicht auf Grund seiner Lehre von der denknothwendigen essentiellen Präsenz Gottes in den Dingen, welche sich nicht bloß in den bereits bestehenden Dingen als Macht der Erhaltung bekundet, sondern auch beim Werden der Dinge sich wirksam bethätigen muß. Diese wirksame Bekundung der essentiellen Präsenz Gottes kann aber nicht so weit gehen, daß sie an die Stelle der Causae secundae sich setzen würde, weil damit der Begriff der Essenz in einen wesentlich anderen Begriff sich umsetzen würde.[1] Im Übrigen darf nicht verkannt werden, daß diese Schwankungen nach entgegengesetzten Richtungen in der Weiterbildung der aristotelischen Weltlehre durch die Beschaffenheit letzterer veranlaßt worden seien. In dieser ist nämlich zufolge des Festhaltens des Aristoteles an einer ungeschaffenen ewigen Materie die Lehre von der Causa efficiens unvollständig entwickelt worden; Aristoteles kannte keine absolute Causa efficiens, sondern nur eine durch das Vorhandensein der ewigen Materie bedingte Wirksamkeit des ersten Bewegers als oberster Causa efficiens.[2] Seine Welterklärung beschränkte sich, wie Thomas treffend bemerkt, auf Erklärung der particulären Hervorbringungen, ohne den Gedanken des universalen absoluten Hervorbringens, der Hervorbringung des Seienden aus dem Nichtseienden zu erreichen. Er stützte den von ihm entwickelten Zusammenhang des Systems der Welturſachen auf das allbestimmende Durchgreifen einer höchsten Zweckursache[3] als letzter höchster Ursache aller Bewegung und alles Geschehens in der seit ewig vorhandenen Welt.

---

[1] Ex quo sequitur, dictum illud Petri de Alliaco in principio 4 Sentt., scil. quod plus facit Deus quando concurrit cum igne ad producendum ignem, quam si se solo produceret ignem, propterea quod, quando cum igne concurrit, non solum est causa effectus ignis, sed est causa quod ignis calefaciat, certe bona venia dixerim, non esse verum, licet sit a Gabriele et aliis tam celebratum. Quaestt. II, qu. 4.

[2] Quaestt. I, qu. 7.

[3] Quaestt. II, qu. 6.

Mit Beziehung auf die Bewegung als Form und Vehikel alles natürlichen Geſchehens wird von Ariſtoteles bereits die Natur ſelber definirt.[1] Die Bewegung zweckt auf Hervorbringung der Form ab; in der Form actuirt ſich das natürliche Seiende. Wie die Form der Actus des natürlich Seienden iſt, ſo iſt die Bewegung der Actus des potentiell Seienden als ſolchen.[2] Die Bewegung fällt mit Rückſicht auf die Urſache und das Subject der Bewegung unter den Begriff der Actio und Passio, und iſt der Sache nach mit beiden identiſch, obſchon Actio und Passio formaliter differiren.[3] Wie die Actio und Passio ſachlich mit der Bewegung identiſch iſt, ſo ſind die durch Beide connotirten Relationen: die Relatio ab agente und die Relatio ad passum, mit den durch ſie denominirten Subjecten (Agens und Patiens) identiſch. Soto deutet bei dieſer Gelegenheit an, daß er gegen die durch die Nominaliſten in's Werk geſetzte Beſeitigung überflüſſiger Diſtinctionen in der ſcholaſtiſchen Weltlehre[4] nichts einzuwenden habe; er erklärt ſich mit Occam und Gregor von Rimini einverſtanden, wenn ſie den Motus alterationis et augmentationis von dem End-

---

[1] Aristoteles ait, naturam esse principium et causam movendi et quiescendi ei, in quo est primum per se et non secundum accidens. Quaestt. II, qu. 1. Vgl. Aristot. Physic. II, p. 192 b, lin. 13—16.

[2] Motus est actus entis in potentia secundum quod est in potentia. Quaestt. III, qu. 1.

[3] E. g. cum ignis calefacit aquam, idem calor, qui successive reperitur in aqua, est passio qua aqua patitur, et est actio, quia ignis agit; quia vero alia ratione est actio, alia vero ratione est passio, haec formaliter est fasa: actio est passio. Sunt enim duae rationes primo diversae, pertinentes ad diversa praedicamenta, atque adeo differunt genere. Et doctrina haec Aristotelis est perspicua et difficillima, nisi opinionum contentione obtenebrata fuisset. Illi enim, quibus negotium est in illis relationibus anxie perscrutari, quid senserit Herveus, quid Brulifer aut Burlaeus, sexcentas opiniones, distinctiones et conclusiones cumulant. Disputant enim, utrum actio et passio supponant solum pro motu scil. pro calore, qui acquiritur, an vero solum pro relationibus diversis, an pro aggregato ex motu et relatione, an pro fluxu caloris qui distinguitur a calore et relatione, et utrum relatio sit actio distincta ab agente formaliter in illo existens, et utrum praeter relationem, qua ignis dicitur agere, et calorem qui est virtus calefaciendi, sit alia entitas absoluta, quae sit actio agentis; et quid de hoc sentiant S. Thomas, Scotus vel Nominales. Haec vero minoris sunt momenti, quam ut nobis negotium facessant. Ibid.

[4] Vgl. Bd. III, SS. 96 ff.

ergebniß desselben nicht real unterschieden sein lassen;[1] eben so ist er mit Occam einverstanden, daß der Motus localis vom Mobile nicht real unterschieden sei; die von einigen Thomisten festgehaltene und auch von Gregor vertretene Ansicht, daß der Motus localis mit dem Raume, welchen das Mobile durchschreitet, identisch sei, wird von Soto verworfen.[2] Gemeinhin will Soto gegen die Nominalisten die durch die Kategorien festgestellten Denkunterscheidungen aufrecht erhalten wissen; die Verwischungen derselben leisten einer undisciplinirten Denkwillkür Vorschub, und heben die Solidität eines wissenschaftlichen Vorgehens auf.[3] Er bestreitet deßhalb die nominalistische Behauptung,

---

[1] Si quispiam percunctetur, quid addit qualitatem esse in fieri supra qualitatem? dico, quod nihil addit quam relationem puta habitudinem continuae tendentiae ad terminum ad quem, dummodo non censeatur esse rem distinctam sed modum et aliqualiter se habere qualitatis sola relatione distinctum. Unde in re non differimus a schola nominalium, sed solum in modo loquendi. Quod enim ipsi appellant connotationes terminorum, nos appellamus distinctionem rationis. Ajunt enim, quod hoc nomen motus supponit pro qualitate connotando, quod sit in fieri; et hoc nomen actio pro eadem qualitate connotando, quod sit ab agente. Nos tamen dicimus, quod motus est illa qualitas ea ratione, qua est in fieri, et actio est eadem qualitas ea ratione, qua fit ab agente. Est tamen in modo loquendi latissima differentia. Concedunt enim ipsi, quod acquisitio qualitatis est ipsa qualitas, quae acquiritur; Aristoteles vero et omnes philosophi negarent illam, sicut negant illam: calor est calefactio. Itaque illa aliqualiter se habere diversa, quae Nominales concedunt, deberent sufficere ad negandum similes propositiones in sensu formali, postquam pertinent ad diversa praedicamenta. Calor enim est in praedicamento qualitatis, sed motus est in praedicamento actionis vel passionis. Ibid.

[2] Respondetur ad Gregorium, quod analogia non est inter qualitatem, quae acquiritur motu alterationis, et loca materialiter accepta, quae acquiruntur per motum localem; sed inter qualitatem et loca formaliter loquendo scil. ut connotant ubi, quae sunt in me et identice sunt ego ipse, unde identice loquendo motus localis est mobile ipsum consideratum, quatenus continuo est in alio et in alio loco, scil. quatenus modo est in alio loco, quam fuit immediate ante hoc et erit immediate post hoc. Quare sicut qualitas, quando est in esse quieto, desinit esse motus, ita ubi in esse acquisito desinit esse motus. Ibid.

[3] Nominales concesserunt res diversorum praedicamentorum formaliter de se ipsis praedicari; cum tamen artificium praedicamentorum fuit distinquere res, quae sunt primo diversa. Quod quidem artificium (bemerkt Soto nebenher gegen die Realisten) satis salvatur per istas distantias rationis seu formales, quod idem est; nam ista distinctio sumitur penes diversas diffinitiones quidditativas rerum. Alia enim est diffinitio quidditativa motus et alia diffinitio

daß der von einem Körper ausgefüllte Raum oder Locus corporis d. i. die Oberfläche des Körpers nichts vom Körper Unterschiedenes sei;[1] dieß sei identisch mit der Behauptung, daß die Quantität nichts von der Res quanta Unterschiedenes sei, und hebe in seinen letzten Consequenzen den denknothwendigen Unterschied der Quantitätskategorie von der Substanzkategorie auf.[2] Im Einklange hiemit verwirft er auch Occam's Identification der Zeit mit dem Mobile primum,[3] stimmt ihm aber darin bei, daß die Zeit nicht ein von der Bewegung real unterschiedenes Accidens sei.

Da die Generation oder substanzielle Hervorbringung an sich nicht unter den Begriff der Bewegung fällt, so steht diese nur zu drei anderen Kategorien, nämlich jenen der Qualität, Quantität und des Ubi in einer inneren Beziehung als alterative, augmentative und örtliche Bewegung.[4] Das Bemühen des Duns Scotus, die Bewegung mit der Relationskategorie in innere Verbindung zu bringen, wird von Soto umständlich erörtert und bekämpft.[5] Durch die Beziehung der Bewegung auf Hervorbringung einer quantitativen, qualitativen oder örtlichen Bewegung ergeben sich die drei allgemeinsten Genera der Bewegung, deren jede eine besondere Species in sich schließt. Bei der Willkür und Unberathenheit der Nominalisten und der Neueren insgemein in Betreff der Speciesunterschiede der Bewegung[6] hält es Soto für an-

---

quidditativa quantitatis; unde non vocamus distinctionem rationis, eo quod motus vel act o sit entitas rationis; sunt enim identice entia realia, puta qualitas; sed quia per solam considerationem intellectus distinquimus inter calorem et motum, considerando illa tanquam duo. Ibid.

[1] Quaestt. IV, qu. 1, Non mordicus contendo — bemerkt Soto daselbst — quantitatem distinqui a re quanta (licet id tamen opinor) sed ostendo, illam esse mentem Aristotelis.

[2] Vgl. auch Dialectica, Praedicament. Quant. qu. 2.

[3] Quaestt. IV, qu. 4.

[4] Quaestt. V, qu. 2.

[5] Die zwischen Thomas und Duns Scotus bestehenden Differenzen in Bezug auf die Auffassung der Relationskategorie werden von Soto in seiner Dialectica, Praedic. ad aliquid umständlich erörtert. Er vertritt gegen Scotus den Satz, daß keine Relation von ihrem Fundamente real unterschieden sei, als die eigentliche thomistische Ansicht, wobei er übrigens bemerkt, daß Capreolus abweichender Ansicht sei und nach des Soncinas' Dafürhalten sich weder bei Thomas, noch bei Aristoteles oder Averroes genauere Angaben fänden.

[6] Quid requiratur ut motus sint ejusdem speciei aut specie differant specialissima, non convenit inter neotericos philosophos. Alii namque sexcentas

gemeſſen, die ariſtoteliſche Lehre bezüglich dieſes Punctes in klaren, beſtimmten Sätzen zu formuliren. Nach Ariſtoteles ſind die Speciesunterſchiede der Bewegungen durch die Termini ultimati der allgemeinen Genera der Bewegungen beſtimmt, obſchon in conſecutiver Weiſe auch die Ausgangstermini der Bewegungen in Betracht kommen,[1] und nicht minder die Unitas formalis spatii.[2] Zur numeriſchen Einheit der Bewegung wird neben der numeriſchen Identität des Mobile erfordert, daß die Termini und Wege der Bewegung derſelben Species angehören, und keine Zeitunterbrechung der Bewegung ſtatthabe.

Ein ſignificanter Punct der ariſtoteliſchen Weltlehre iſt die unendliche Theilbarkeit der Quantitas continua, mag dieſe als räumliche Größe, als Zeit oder als Bewegung genommen werden.[3] Der Zeitmoment der Gegenwart iſt eine untheilbare Größe, daher eine Bewegung ſich nicht in dieſem untheilbaren Momente vollziehen läßt, ſo wie der Übertritt aus dem Stande der Bewegung in jenen der Ruhe nicht in einem ſolchen untheilbaren Momente ſich vollziehen läßt. Der untheilbare Zeitmoment iſt ſeiner Natur nach dem Fluſſe der Zeit entrückt, und ſchließt Vergangenheit und Zukunft aus, wird aber hiedurch nicht zu etwas ſchlechthin Subjectloſem gemacht, wie die Nomi-

---

multiplicant negativas propositiones ostendentes, quod non requiratur; illa vero, quia sine arte ponuntur, sine numero possunt multiplicari. Alii asserunt requisitam esse unitatem specificam terminorum ad quos. Alii vero sine ratione negant. Albertus denique junior (Albert von Sachſen) addit exigi praeterea unitatem terminorum a quibus. Quod Itali quidem reprehendunt. Nam cum motus (inquiunt) sit recessus a termino a quo, nullam inde sortitur speciem, sed a solo termino ad quem; ob idque penes solos terminos ad quos pensanda est unitas et differentia specifica motuum. Alii rursus putant necessariam esse unitatem principiorum moventium, alii dissentiunt. Quaestt. V, qu. 3.

[1] Omnis motus fit a contrario in contrarium. Si ergo termini ad quos sunt ejusdem speciei, termini etiam a quibus per se primi sunt ejusdem speciei contrariae; et si termini ad quos differunt specie, termini etiam a quibus differunt specie. Ibid.

[2] Sub nomine formalis intelligo formam et figuram viae, scil. quod, si unus motus fit per lineam rectam, alius non fiat per curvam . . . Descensus lapidis a concavo lunae per ignem et aerem et aquam ejusdem speciei est, licet media res sit distincta specie.

[3] Quaestt VI, qu. 1.

nalisten einwenden.[1] Er ist vielmehr die unentbehrliche Voraussetzung der Erklärung des Zeitflusses und überhaupt der continuirlichen Bewegung und Wandelung, was Soto in einer Reihe von Propositionen darlegt.[2] Er deducirt aus denselben einige metaphysische Sätze über Anfangen und Aufhören der Dinge, d. i. über den Eintritt der Dinge in's Sein und Wiederaustritt aus dem Sein,[3] unter Bezugnahme auf den Unterschied zwischen untheilbaren und theilbaren, permanenten und der Wandlung unterliegenden Dingen, so wie mit Rücksicht darauf, ob die Hervorbringung des Dinges unter Überwindung des Widerstandes eines Contrarium, oder ohne die Nothwendigkeit der Beseitigung eines solchen Widerstandes vor sich gehe. Jede theilbare und untheilbare Res, deren Hervorbringung ohne Beseitigung eines Widerstandes statthat, beginnt mit einem Primum esse, und nimmt mit ihrem Ultimum sui esse ein Ende. Zeit, Bewegung und andere im Flusse des Nacheinanderseins begriffene Dinge beginnen mit einem Ultimum non esse, und enden mit einem Primum non esse; dasselbe gilt von einer zugleich mit einer Bewegung und in der Form der Bewegung beginnenden Res (z. B. Leuchten eines Körpers). Eine unter Überwindung eines Contrarium actuirte Substanzialform beginnt mit einem Primum sui esse, und endet mit einem Primum non esse. In phoronomischer Beziehung stehen nach Soto auf Grund der aristotelischen Weltlehre die Sätze fest,[4] daß das Untheilbare per

---

[1] Ad quod facile respondetur a Realibus, quod illa indivisibilia non sunt per se in subjecto, sed per accidens ratione quantitatis, cujus sunt continuativa. Quaestt. VI, qu. 2.

[2] Illud primum temporis, quo res mutata est, esse nequit divisibile tempus, sed necesse est esse nunc indivisibile. — Cujuscunque motus penes finem datur primum mutatum esse. — Penes initium motus non datur primum esse motus. — Ante quodlibet moveri praecedit mutatum esse. — Ante quodlibet mutatum esse praecedit moveri. Quaestt. VI, qu. 3.

[3] Supponatur duo esse instantia, quibus res in universum incipiunt, scil. primum esse et ultimum non esse; duoque item, quibus desinunt, scil. ultimum esse et primum non esse. Primum esse est instans affirmativum intrinsecum tempori durationis, nempe quo res est et immediate ante illud non fuit; ultimum non esse est negativum extrinsecumque, scil. quo res non fuit et immediate post illud erit. Et pari proportione ultimum esse est id, quo res est et immediate post illud non erit; sed primum non esse est id quo res non est et immediate ante illud fuit. Ibid.

[4] Quaestt. VI, qu. 4.

accidens der Bewegung unterliege, welche, wo das Indivisibile ein Moment des Continuum conſtituirt, ein Bewegtwerden, im entgegengeſetzten Falle ſelbſtthätige Bewegung iſt, und in dieſem nicht an die Continuität der räumlichen Bewegung gebunden iſt, wie Soto im Anſchluſſe an Thomas gegen Duns Scotus bezüglich der Bewegung des Engels im Raume feſthält. Wenn Bewegendes und Bewegtes von einander verſchieden ſind, ſo müſſen beide als Continua oder Contigua an demſelben Orte zuſammenſein;[1] Soto bringt dieſen Satz in Zuſammenhang mit der thomiſtiſchen Lehre von der Präſenz Gottes quoad essentiam in allen Dingen,[2] und hält ihn gegen Scotus aufrecht, nach deſſen Anſicht ein Agens auch dort, wo es nicht ſelbſt iſt, wirken kann. Auch der Engel iſt dort, wo er wirkt, obſchon der Modus ſeiner Gegenwart von jener eines körperlichen Agens unterſchieden iſt.

Wir übergehen die dem ptolemäiſchen Weltſyſtem angepaßten Auseinanderſetzungen Soto's über die proportionalen Verhältniſſe des univerſalen kosmiſchen Bewegungsſyſtems,[3] und heben nur noch die theologiſchen Schlußſätze aus, in welche ſeine Erklärung der ariſtoteliſchen Weltlehre ausläuft.[4] Der erſte dieſer Sätze iſt, daß die Welt zeitlichen Urſprunges iſt, und die ariſtoteliſchen Beweiſe für die Ewigkeit der Welt unwahr und häretiſch ſind. Eine anfangsloſe Weltewigkeit in dem Sinne, daß die Welt gar nicht von Gott geſchaffen ſei, iſt nicht nur philoſophiſch unmöglich, ſondern auch Eingebung einer an Irrſinn gränzenden Irreligiöſität. Denkbar wäre eine vorzeitliche Erſchaffung der incorruptiblen Subſtanzen, der Engel, der Menſchenſeelen, der ſideriſchen Sphären; undenkbar bleibt aber ein Erſchaffenſein von Ewigkeit her in Bezug auf die ſublunare Weltſphäre als

---

[1] Quaestt. VII, qu. 1.

[2] Sicut esse est causa operandi, ita necesse est, ut res sit, ubicunque operatur, si tamen operatur tanquam ultimum agens in primum passum h. e. immediate immediatione suppositi, videlicet si non agat per aliud suppositum (sicut sol agit per illuminatum aerem) sed per seipsum. L. c.

[3] Velocitas motus penes causam attenditur penes proportionem proportionum agentium super suas ipsorum resistentias. Quae quidem proportio dicitur proportionalitas geometrica. Conclusio est, quam Paulus Venetus, Hentisberius et ferme omnes enarratores Aristotelis consentienter affirmant. Quaestt. VII, qu. 4.

[4] Quaestt. VIII, qq 1—5.

Complex generabler und corruptibler Dinge.[1] Obschon Soto bezüglich des zeitlichen Weltanfanges ganz im Sinne des heiligen Thomas zu sprechen glaubt, läßt sich doch seine veränderte Stellung zu dieser Frage nicht verkennen. Thomas faßt die Frage als philosophisches Problem, in dessen Behandlung sich ihm die philosophische Unerweisbarkeit eines zeitlichen Weltanfanges aufdringt; bei Soto steht die religiöse Seite der Frage im Vordergrunde, und die philosophische Seite derselben hat für ihn zufolge seiner religiösen Überzeugtheit von der Unwahrheit der aristotelischen Weltewigkeitslehre nur ein secundäres Interesse. Er fragt nicht, ob es möglich sei, den zeitlichen Anfang der Welt zu beweisen, sondern vielmehr, ob und inwieweit sich von der theoretischen Möglichkeit eines vorzeitlichen Anfanges einzelner Theile der Welt sprechen lassen möchte. Er vertritt diese Möglichkeit aus einem specifisch theologischen Interesse; es hieße dem göttlichen Machtkönnen Schranken setzen, wenn man seine Bethätigungen in die Gränzen der Zeit verweisen wollte. Es läßt sich nicht bestreiten, daß das in einem bestimmten Anfangsmomente der Zeit beginnende Schöpfungswerk hätte früher beginnen können; dieser mögliche frühere Moment läßt sich in eine unbegränzte Zeitferne zurückschieben; und so gelangt man zum Begriffe einer nach rückwärts unendlichen Zeit, welche Soto durchaus nicht undenkbar findet.[2] Soto beachtet nicht, daß die Zeit aus der Ewigkeit heraustritt und in die Ewigkeit einmündet, daher sie nach vorwärts und rückwärts begränzt ist; die Möglichkeit, sie unendlich lang zu denken, erklärt sich daraus, daß sie an sich gar nicht ist, und daher auch an sich gar keine Begränzung hat. Sie ist lediglich eine Form des Geschehens in der gottgesetzten, einer successiven Entwickelung unterworfenen Welt; da diese Entwickelung einen Anfang und einen Abschluß haben muß, so muß auch die Zeit, welche das Nacheinander und die Aufeinanderfolge in dieser Entwickelung bedeutet, einen Anfangs- und Endpunct haben.

Uns erscheint diese unverkennbar unter nominalistischen Einflüssen vollzogene Wandlung des thomistischen Gedankens bei Soto als ein

---

[1] Videre mihi videor exili judicio meo contra Aristotelem hanc affirmare conclusionem, quod in lumine naturali neque debuit neque vero potuit vel concedere vel opinari ullam specierum rerum corruptibilium, quae species individuorum successione perpetuatur, fuisse ab aeterno. Quaestt. VIII, qu. 2.

[2] Tempus est continuum, et ideo, quod ab aeterno fuerit productum sicut coelum, non est cogitatu impossibile. Ibid.

bedeutsames Vorzeichen jener Gestaltung, welche derselbe nach seinem Heraustritte aus seinem mittelalterlichen Entwickelungsstadium als sogenannter strengerer Thomismus annehmen sollte im Gegensatze zu dem mit einem empiristisch-rationalen Elemente versetzten Thomismus, welchen die Jesuiten vertreten. Die Thomisten der Dominicanerschule suchen dieses rational-empiristische Element durch einen strengen Theologismus zu überwinden und zu eliminiren, der indeß nach unserem Gefühle von den vermittelnden Intentionen der ursprünglichen Gestaltung des thomistischen Gedankens ablenkte. Allerdings zogen diese vermittelnden Intentionen philosophische Zugeständnisse an den kosmischen Realismus der arabisch-aristotelischen Weltlehre in sich, deren Beseitigung im Namen des christlich-philosophischen Gottesbegriffes geboten schien; aber eben dieser christlich-philosophische Gottesbegriff harrte noch, wie wir bei Soto sehen, seiner vollkommenen speculativen Herausbildung entgegen, welche ganz gewiß dazumal noch nicht errungen war, wo man die Möglichkeit eines Schaffens von Ewigkeit her mit dem Gedanken des absoluten göttlichen Machtkönnens in Verbindung brachte. Auch war das Reformationszeitalter nicht diejenige Epoche, von welcher die speculative Hervorbildung des christlichen Gottesgedankens als Grundansatz einer speculativen Weltlehre zu erwarten gewesen wäre; die theologischen Kämpfe des Reformationszeitalters drängten vielmehr die Pflege philosophischer Studien entschieden zurück, und gestatteten nur die Verwerthung des aus dem Mittelalter ererbten Gemeingutes philosophischer Schulung und Bildung für die Lehr- und Unterrichtszwecke der unter den Stürmen der damaligen Zeiten sich vollziehenden Selbsterneuerung des Katholicismus. Die auf einen rigiden Augustinismus gestützte protestantische Neuerung hatte den Gedanken des supranaturalen göttlichen Machtwaltens in den Vordergrund gedrängt, und nöthigte die Vertheidiger der alten Kirche, das System der katholischen Lehre hauptsächlich mit Beziehung auf diesen Punct zu vertreten und zu entwickeln; der allgemeinen Frage über das Verhältniß des Göttlichen zum Creatürlichen und Menschlichen, welches den gemeinsamen Inhalt der theologischen und philosophischen Forschung constituirt, substituirte sich als specielles Problem die Erörterung des Verhältnisses des Übernatürlichen zum Natürlichen, der Gnade zum freien Willen, welches im strengen Theologismus der Dominicanerschule ausschließlich unter dem Gesichtspuncte des absoluten göttlichen Machtwaltens in's Auge gefaßt

wurde, während in der Schule der Jesuiten mit Entschiedenheit an der Bedeutung der thatsächlich gegebenen Realität des Natürlichen als eines die Lösung des Problems mitbedingenden Factors festgehalten wurde.

Das Problem der creatürlichen Freiheit und Selbstigkeit steht in einem unverkennbaren inneren Zusammenhange mit der Lehre von der Zeitlichkeit der Weltschöpfung. Denn nur unter der Voraussetzung, daß der Seinsanfang der Creatur in einer meßbaren endlichen Zeit hinter dem gegenwärtigen Sein und Bestande der Schöpfung zurückliegt, erscheint das creatürliche Sein vom göttlichen Sein vollkommen losgelöst, und somit als ein relativ auf sich selber stehendes, aber in seinem Selbstsein zugleich auch Gott absolut unterstelltes Sein, während wenn der Seinsanfang der Schöpfung hinter alle meßbare endliche Zeit zurückverlegt wird, die Entwickelungsgeschichte der Schöpfung mehr oder weniger, direct oder indirect zu einer Geschichte Gottes selber gemacht, und Gott in einen Proceß der Selbstauseinandersetzung mit dem ewig außer ihm bestehenden creatürlichen Sein hineingezogen wird, und die Absolutheit seines selbsteigenen Seins durch absolute Determination der seit ewig außer ihm bestehenden Creatur zu behaupten genöthiget ist. Von diesem Gesichtspuncte aus läßt sich nun allerdings sagen, daß Soto's speculative Auffassung des Creationsgedankens ein Übergangsglied vom älteren Thomismus zur Bannez'schen Lehre von der Praemotio physica bildet; es liegt in der That in der Natur der Sache, daß, wofern das von aller Beziehung zur Creatur unabhängige Selbstsein Gottes nicht nach seinem vollen Sinne speculativ erfaßt wird, desto mehr das absolute Machtkönnen Gottes im Interesse des christlichen Gottesgedankens betont werden muß. Man kann jedoch nicht sagen, daß bereits Soto selber den Nothwendigkeitsdruck dieser Betonung empfunden hätte und unter der Herrschaft desselben gestanden wäre; seine polemische Stellung gegenüber den theologischen Anschauungen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts wies ihn vielmehr darauf an, für die Realität der menschlichen Willensfreiheit einzutreten, wobei es ihm sogar begegnete, daß er sich im Widerstreite mit Vertretern des strengen Augustinismus innerhalb der katholischen Kirche sah. Er vertrat in seiner den Vätern des Trienter Concils gewidmeten Schrift de Natura et Gratia die Ansicht, daß der Mensch auch im Stande der gefallenen Natur moralisch gute Handlungen zu setzen fähig sei, und stellte die Behauptung

Gregor's von Rimini, daß derlei Handlungen nur in Kraft der Gnade möglich seien, als eine Neuerung hin,[1] welche der gesammten vorausgegangenen Lehrtradition der kirchlichen Schulen widerspreche. Dagegen legte sein Ordensgenosse Ambrosius Catharinus[2] entschiedene Verwahrung ein, und behauptete, daß die angebliche Neuerung Gregor's die ächte Lehre des Augustinus und Thomas Aquinas sei; das scheinbar Gute, was vom Menschen im Stande der Gnade ohne Impuls und Hilfe der übernatürlichen Gnade gewirkt werde, könne in Wahrheit nur Sünde sein, da es aus den Motiven unlauterer Selbstsucht fließe.[3] Man darf jedoch nicht dafürhalten, daß durch diese polemische Bemerkung des Catharinus eine Abweichung Soto's vom strengen Thomismus constatirt sei; die Soto und del Vio gemeinsame Lehre, daß der gefallene Mensch der Vermöglichkeit zum moralisch Guten nicht entbehre, nur jedoch ohne Gnade nicht alle Gerechtigkeit erfüllen und im Guten sich dauernd behaupten könne, findet sich auch bei Bannez,[4] während die Opposition des Catharinus gegen Soto im Puncte der Prädestinationslehre der Bannez'schen Anschauung diametral gegenübersteht.[5] Anders verhält es sich mit den Beanstandungen an

[1] Nat. et Grat. I, c. 20.

[2] Disceptationes Ambr. Catharini episcopi Minorensis ad R. P. et S. Theol. prof. Fr. Dominicum Soto super quinque articulis liber. Rom, 1551.

[3] Non distinguis — ruft er seinem Ordensgenossen zu — inter opera bona, neque cogitas, quod non quodcunque opus, quod bonum est ex genere, ut ajunt scholastici, sive ex officio ut Augustinus loquitur, continuo bonum est simpliciter et absolute etiam moraliter. Nam multa ejusmodi quae etiam pessimi homines interdum agunt, possunt esse et vere sunt moraliter mala et peccata, ut eleemosynam dare gloriae captandae aut homines decipiendi gratia per hypocrisin. Catharinus urgirt im Weiteren unter Berufung auf Augustinus besonders Röm. 14, 23: Omne, quod non ex fide est, peccatum est.

[4] Vgl. Bannez Comm. in 2, 2 qu. 10, art. 1: Sine gratia justificante et sine Deo misericorditer adjuvante non potest homo per totam vitam neque per longum tempus totum bonum morale adimplere.

[5] In der dem Trienter Concil vorgelegten Summaria opinionum de divina praedestinatione ac reprobatione explicatio (Rom, 1551) sagt Catharinus: Quamvis omnia Deus sua praescientia praevideat, non tamen sua providentia praedeterminavit omnia; alioquin nihil posset evenire contingenter, sed omnia necessario, si cunctos et singulos effectus ipse praedeterminaret. Aliqua ergo permittit evenire, quae ut sic evenirent, non sunt certa determinatione ab ipso provisa, ut in his maxime contingit, quae ut sic eveniant vel non eveniant, ex libero nostro pendent arbitrio. — Soto unterzog die Prädestinationslehre des Catharinus einer Kritik in seinem Commentar zum Römerbriefe.

der Gnadenlehre des Dominicus Soto durch seinen gleichzeitigen Ordensgenossen Petrus de Soto († 1563). Dieser fand in einer seiner beiden Zuschriften an den Löwener Theologen Ruard Tapper[1] Anlaß, einen Abschnitt des Werkes de Natura et Gratia[2] einer kritischen Beleuchtung zu unterziehen, deren Ergebniß darauf hinauslief, daß Dominicus Soto den Begriff der Gratia per se efficax nicht zu seinem Rechte kommen lasse und Art und Grad der Wirksamkeit und des Erfolges lediglich von den Dispositionen des menschlichen Willens abhängig mache. Die Richtigkeit dieser Kritik vorausgesetzt, würde Dominicus Soto auf dem Gebiete der Gnadenlehre und der Prädestinationslehre das directe Gegentheil dessen, was später Bannez lehrte, festhalten. Dieß ist nun allerdings nicht der Fall; eben so sicher aber ist, daß sich die Anschauungen des Dominicus Soto mit jenen des Bannez nicht decken, und der Begriff der Gratia per se efficax bei Soto nicht derartig hervorgebildet ist, daß er wie bei Bannez zu jenem der Gratia sufficiens in Gegensatz träte. Eine solche Entgegensetzung scheint durch bestimmte Äußerungen Soto's sogar ausgeschlossen zu sein.[3] Er läugnet nicht, daß Gott seine Gnaden in verschiedenem Maße spende, sieht indeß in den Verschiedenheiten des Maßes doch nur einen Gnadenunterschied, nicht aber einen qualitativen Unterschied, weil an eine qualitative Unterscheidung zwischen wirksamer und nicht wirksamer Gnade die bedenklichsten Consequenzen sich knüpfen würden; die ohne alles Zuthun des menschlichen Willens wirksame Gnade würde den Menschen zu einem rein passiven Organ der Gnade herabdrücken, eine nicht schon ihrer Natur nach wirksame Gnade zu einem fatalistischen Prädestinatianismus führen. Wir haben im göttlichen Gnadenwirken zwischen einem Mehr und Minder des Wirkens, ferner zwischen demjenigen, was Gott ausschließlich durch sich selber

---

[1] Epistolae duae e schola Dilingensi a. 1551 datae ad Ruardum Tapperum ecclesiae D. Petri Lovanii Decanum et ibidem Universitatis Cancellarium (enthalten in dem Werke des Dominicaners Antonius Reginaldus de mente s. Concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem. Antwerpen, 1706).

[2] Nat. et Grat. I, c. 15.

[3] Vgl. Nat. et Grat. I, c. 15: Quin etiam sunt inter Catholicos, quos vica voce dogma hoc (scil. opera liberi arbitrii ad justificationem nostram nil praestare) asserentes nobisque reclamantibus defensantes audivimus, puta quod Deus quadam nos vi et necessitate ad se pertrahat, ita ut in nostra conversione nos mere passive et receptive habeamus.

wirkt und zwischen dem, was er unter unserer Mitwirkung wirkt, zu unterscheiden; die erstere Unterscheidung findet ihre Anwendung bei den der Verleihung der habituellen Gnade vorausgehenden vorbereitenden Actionen Gottes, die letztere Unterscheidung bei der Eingießung des göttlichen Gnadenhabitus; beide Arten der Unterscheidung haben aber das Zusammenbestehen von Gnade und Willensfreiheit zu ihrer denknothwendigen Voraussetzung.[1] Den höheren oder geringeren Grad der zum Empfange der habituellen Gnade vorbereitenden Einwirkungen Gottes läßt Soto dem höheren oder geringeren Grade des Bedürfnisses des Menschen angepaßt sein,[2] ohne jedoch damit die Freigebigkeit des göttlichen Gnadenwillens irgendwie einschränken zu wollen; eine fatalistische Auffassung der göttlichen Vorherbestimmung wird von Soto grundsätzlich abgelehnt.[3] Gott verläßt Keinen, der nicht von ihm verlassen sein will;[4] eine im voraus beschlossene Preisgebung des Menschen an die Macht eines unausweichlichen sittlichen Verderbens wäre mit dem Worte der Schrift, daß Gott das Heil Aller will, nicht vereinbar.[5] Soto glaubt demnach die Äußerung Fisher's von Rochester, Gott verlasse einzelne Menschen derart, daß für dieselben eine Bekehrung zur Unmöglichkeit werde, als ein unzulässiges Zugeständniß an Luther's Anschauungen bemängeln zu sollen; Thomas

---

[1] Concedimus, quod Deus gratiam producit in nobis nihil agentibus ad productionem, sed tamen libere assentientibus et cooperantibus receptioni. O. c. I, c. 16.

[2] Deus adest omnium cordibus pulsans, impariter tamen. Quinimo saepenumero qui cumulatiora hujusmodi dona recipiunt, vel nullo modo vel segnius proficiunt quam qui exiliora, propter majorem duritiem obstinati pectoris libertatem comprimentis. L. c.

[3] Omnes attestantur, Deum esse causam conversionis salutisque nostrae praemovendo nos, ut tamen, nisi nos annuerimus, nihil fiet . . . . Adultum hominem neminem praedestinavit convertere nisi lubentem et assentientem. Ibid.

[4] O. c. I, c. 18.

[5] Etsi Augustinus de voluntate id beneplaciti et consequente alicubi intellexerit, ideoque distributionem constrinxerit ad genera tantum i. e. quod ex singulis ordinibus et statibus aliquos vult salvos fieri vel taliter, ut quotquot salvi fiunt, voluntate Dei serventur, tamen est nihilominus authoritas haec verissima in universum de singulis hominibus, si de voluntate antecedente intelligitur, ut ferme omnes sancti doctores consonantissimo etiam sensu interpretantur. L. c.

lehre,[1] es gebe keinen Sündenzuſtand (peccatum), von welchem der Menſch ſich nicht zu Gott bekehren könne. Catharinus nahm an dieſem gegen Fiſher ausgeſprochenen Tadel Anſtoß, und hielt dafür, daß Soto durch denſelben zu Thomas und Auguſtinus ſich in Widerſpruch ſetze; Soto ſeinerſeits hielt dafür, daß dieſe beiden Auctoritäten in der richtigen Weiſe verſtanden und ausgelegt werden müßten, um ſich nicht mit unzweideutigen Ausſprüchen der Schrift in Widerſtreit zu bringen.

Dominicus Soto betont die Univerſalität des göttlichen Gnadenwirkens, ſieht aber in den durch Adam's Schuld cauſirten Zuſtänden des menſchlichen Zeitdaſeins einen Umſtand, durch welchen dem göttlichen Willen, alle Menſchen ſelig zu machen, verengernde Gränzen gezogen werden.[2] Da dieſe Einſchränkung durch menſchliche Schuld herbeigeführt worden iſt, ſo kann auf Gott keine Schuld zurückfallen; es liegt in der Natur der Sache begründet, daß die ſelige Vollendung in Gott nur durch die Gnaden der übernatürlichen Heiligung erlangt werden kann, es beſteht aber für Gott keine Schuldigkeit, ſie irgend einem derjenigen zuzuwenden, welche durch Adam's Schuld auf den für die Erlangung der Seligkeit unzureichenden Stand der rein natürlichen Vermöglichkeit reducirt worden ſind. Es iſt dem gnädigen Erbarmen Gottes zuzuſchreiben, daß Viele der Adamsſproſſen durch die Gnaden des Heiles gerettet werden; dieſes Erbarmen iſt jedoch kein den ſouverainen Willen Gottes bindendes Geſetz, das ihn verpflichten könnte, die Entwickelung der Folgen des Falles Adam's gar nicht eintreten zu laſſen.[3] Das Verfahren des Gnadenwaltens Gottes nach

---

[1] 3 qu. 86.

[2] O. c. II, c. 10.

[3] Dum ex gentilibus vel quibuscunque fidelibus alios lux in viam justitiae perducat, casu quodam mirabili et secundum judicium nostrum fortuito, aliis in sua caligine relictis: atque inter christianos duorum eodem lecto pari culpa sordentium subitaneum fulmen alterum exstinquat, alter vero sospes metu perculsus fructus deinde agit poenitentiae, in quam rogo causam possumus refere, nisi quod Jacob dilexit, Esau autem odio habuit (Rom. 9, 13)? Et quod ex eodem lecto, ex eodem agro, ex omni denique aetate, sorte et negotio mortalium unus assumetur et alter relinquetur (Luc. 17, 34)? Et sicut in adultis propriae cujusque culpae imputandum est, quod non assumatur, ita in parvulis culpae ab Adam contractae. Sinit enim Deus naturam suis motibus agere; nullam ipse fecit legem, quod aliqui finiant in utero vel ante baptismum. L. c.

freier Wahl kann nicht als Fatum bezeichnet werden;[1] Gott zwingt niemand zur Sünde, er verläßt vielmehr Keinen der nicht selbst von Gott verlassen sein will. Unstreitig läßt dieses Raisonnement Soto's eine Lücke offen; er spricht sich nicht aus über das jenseitige Loos derjenigen, welche ohne ihr persönliches Zuthun der durch Vermittelung der Kirche zu erlangenden Heilsgnaden ermangeln, somit auch deren ethisirende Wirkungen nicht an sich erfahren können, andererseits aber von Gott nicht so sehr abgewendet sind, daß man sagen könnte, sie wollen von Gott geschieden sein. Man wird nicht irren, wenn man dafürhält, daß Bannez dieß als eine Incohärenz in Soto's theologischem Denken ansah, welche er durch Streben nach einem vollkommenen Abschlusse der von ihm und Soto auf gemeinsame Unterlagen gestützten theologischen Denkanschauung beseitigen zu müssen glaubte. Die Ursache der Incohärenz bei Soto schien ihm in dessen mangelhafter Theorie des Liberum arbitrium zu liegen; diese mußte sonach insoweit vervollständiget und berichtiget werden, daß sie sich dem absoluten Abschlusse des auf einer Beiden gemeinsamen Unterlage aufgeführten theologischen Systems vollkommen einfügte.

Wir kennen die den beiden spanischen Theologen gemeinsame Unterlage theologischer Denkanschauung aus del Vio's philosophisch-theologischer Weltlehre. Soto reproducirt die Hauptsätze derselben in den einleitenden Abschnitten seiner Schrift de Natura et Gratia; sie beziehen sich auf den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung und Gottes Wirken in beiden, auf die Unzureichendheit der natürlichen Vermöglichkeit des Menschen zum sittlichen Wirken und auf die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Integration der geistig-sinnlichen Menschennatur, welche im Urzustande des Menschen durch das Donum justitiae originalis gegeben war, während dem gefallenen erlösungsbedürftigen Geschlechte Christus zur Justitia und zum Fons Justitiae geworden ist; endlich auf die Nothwendigkeit eines übernatürlichen Gnadenhabitus zur Erwirkung der Vereinigung des Menschen mit Gott als seinem absoluten Strebeziele und übernatürlichen Vollendungsprincipe. Wir können nun gleich im Voraus sagen, daß die Richtung, welche in der Weiterentwickelung der gemeinsamen Anschauungen der thomistischen Schule von Bannez eingeschlagen worden ist, darin ihren Grund hatte, daß auf die Ersetzung des dem gefallenen Menschen für immer abhanden gekommenen Donum justitiae originalis durch Christus nicht genauer reflectirt wurde, so nahe es

auch gelegen gewesen wäre, in Christus den höheren, dem gesammten Menschengeschlechte zu Theil gewordenen Ersatz dessen zu erkennen, was dem ersten Menschen durch den Sündenfall abhanden gekommen war. Die Wirkungen des Erlösungswerkes Christi wurden eben nur mit Beziehung auf die einzelnen am Heile actuell theilhabenden Menschen theologisch entwickelt, während die potentielle Beziehung des gesammten Menschengeschlechtes auf das in Christus als höherem Complemente desselben gegebene Heil bei Seite gelassen wurde. Diese Lücke in der Entwickelung des christlichen Heilsgedankens wurde von Soto allerdings empfunden; daher seine Opposition gegen die den Universalismus des christlichen Heilsgedankens absolut ausschließenden Sätze des Catharinus, und sein Eintreten für die Möglichkeit sittlich guter Handlungen der Nichtchristen. Er kam aber nicht dazu einzusehen, daß alle wirklich guten Handlungen der Menschen ohne Unterschied in Kraft der Gnade zu Stande kommen, also in Christus gewirkt sind, und demzufolge die sittlich guten Handlungen Derjenigen, die zur Erkenntniß der christlichen Heilswahrheit nicht gelangt sind, den potentiellen Zusammenhang der Gesammtmenschheit mit Christus bekunden. Soto selber sagt, daß nur diejenigen von Gott völlig sich selber überlassen werden, welche von Gott verlassen sein wollen; ein vollkommen zurechnungsfähiger Wille dieser Art läßt sich jedoch nur bei völlig und unheilbar verderbten Menschen voraussetzen, während umgekehrt alle besseren und edleren Regungen der Menschennatur auch in Jenen, welche um Christi Heil nicht wissen, auf die verborgene Heilsmacht Christi zurückgeführt werden müssen. Demzufolge ist, die Allgegenwart Christi im menschlichen Geschlechte vorausgesetzt, das letzte Entscheidende die selbstgewollte sittliche Beschaffenheit des Menschen, worauf im Grunde auch schon Soto bestand, obschon er aus dieser seiner Überzeugung nicht jene Consequenzen zog, welche sich ihm hätten aufdrängen müssen, wenn er den Universalismus des christlichen Heilsgedankens erfaßt hätte. Der Universalismus desselben besteht vollkommen mit der Wahrheit zusammen, daß die christliche Heilsgemeinschaft nur innerhalb der Kirche besteht; in diesem Zusammenbestehen tritt aber nur zu Tage, daß der Unterschied zwischen Berufenen und Auserwählten nicht bloß in Beziehung auf die menschlichen Einzelindividuen, sondern auch mit Beziehung auf die Völker und Zeiten der irdischen Menschheitsentwickelung statthat, und die größere Gefahr des Verworfenwerdens auf Seite derjenigen ist, welche

den ihnen thatsächlich gewordenen Gütern der christlichen Heilsgemeinschaft die gesollte praktische Werthschätzung nicht angedeihen lassen.

Soto besteht auf der Realität des Liberum arbitrium und behauptet, daß nur der freiwillig Böse von Gott aufgegeben sei. Nach Bannez hingegen kann nur Derjenige das Gute wollen, dessen Willen Gott so durchwirkt, daß er das Gute wirklich will, womit aber der gute Wille des Menschen eigener Wille zu sein aufzuhören scheint; die Gnade ist da nicht bloß der unerläßliche göttliche Wirkungsgrund des Guten, welches durch den menschlichen Willen actuirt werden soll, sondern sie macht den das Gute wollenden Willen, so daß dieser als guter Wille seine metaphysische Realität nur in Kraft der Gnade hat. Hier liegt eine Identification der moralischen Willensfreiheit mit der im metaphysischen Sinne verstandenen Freiheit vor, welche schließlich wol darauf zurückzuführen ist, daß der Unterschied von Natur und Übernatur nicht mit jenem von Idee und Wirklichkeit vermittelt wird. Der Mangel dieser Vermittelung ist bereits bei Soto wahrzunehmen, welchem die im metaphysischen Sinne zu verstehende Willensfreiheit mit der Libertas moralis d. i. mit der Vermöglichkeit zum natürlichen Guten oder zu den Leistungen der natürlichen Gerechtigkeit identisch ist,[1] obschon er andererseits zugesteht, daß zufolge eines in der menschlichen Natur schlummernden Zuges nach Gott das übernatürliche Strebeziel des Menschen in gewissem Sinne als natürliches Ziel bezeichnet werden könnte, und im Lichte des Glaubens wirklich als solches erkannt werde.[2] Diesem über die sogenannte natürliche Ordnung hinausgreifenden Strebenszuge muß auch eine der gottesbildlichen Seele angeborne, ja mit dem Wesen derselben zusammen-

[1] Trifariam ex ss. literis libertatem colligimus, nempe naturalem, quae est immunitas a necessitate, ut quis quod libet eligat ac alteram libertatem gratiae, ac demum tertiam gloriae. Theologi sub aliis verbis dignoscunt libertatem a necessitate, a peccato, a miseria, quae omnes fuerunt in statu innocentiae; prima vero, quia naturalis est, permanet post peccatum, sed reliquas duas perdidimus. Nat. et Grat. I, c. 15.

[2] Quantocunque homo potiatur optato bono in rebus conditis, nullibi tamen quietus est esseque potest, quoad aeterna visione fruatur. Unde confessio illa Augustino in mentem venit: Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum, donec proveniat ad te. Profecto ita censeo, quod finis ille simpliciter sit nobis naturalis; neque definierim finem naturalem esse illum quem possimus naturaliter assequi, sed illum quem appetimus naturaliter. O. c. I, c. 4.

fallende Strebekraft entsprechen, welche in der moralischen Freiheit als der actuirte und zum wahrhaften Selbstbesitze gelangte Selbstwille der Seele zu Tage tritt; der actuirte Selbstwille hat den mit dem Wesen der gottesbildlichen Seele zusammenfallenden potentiellen Selbstwillen zur Voraussetzung, dessen Begriff sich mit jenem der im metaphysischen Sinne verstandenen Freiheit deckt. Dieser Selbstwille kann durch die Gnade nicht creirt, sondern nur entwickelt und vervollkommnet werden; und so gewiß die christliche Lebensordnung die der sittlichen Natur des Menschen congruente Ordnung ist, und als solche von dem in sie hineingestellten Menschen erkannt wird, muß sie auch vom rationalen Willen des Menschen gewollt werden, wenn sich auch der Mensch dieses rationalen Willens erst in Folge seiner christlichen Erziehung desselben vollkommen bewußt wird. Daraus folgt aber, daß die sogenannte natürliche sittliche Ordnung, an welcher Soto trotz seiner Verwerfung der reinen menschlichen Natürlichkeit als bloßer Denkabstraction festhält, gleichfalls eine bloße Denkabstraction ist, deren Linien in keiner der historisch gegebenen Ordnungen des zeitlichen menschlichen Culturdaseins eingehalten werden, indem diese in ihren religiösen Fundamenten und den darauf gegründeten geistig-sittlichen Strebungen theils über die sogenannte natürliche Ordnung hinausgreifen, theils hinter derselben zurückbleiben. Das Hinausgreifen hat in der Macht des dem historischen Culturleben der Menschheit immanenten göttlichen Logos statt, dessen Wirken im Culturleben der vorchristlichen Weltzeit eine teleologische Beziehung auf seine Eingeburt im Fleische hatte, daher die vorchristlichen Völkerreligionen der Beziehungen auf den christlichen Heilsgedanken nicht entbehren. Die übernatürliche Ordnung ist daher nicht einfach als ein Superadditum zur natürlichen Ordnung zu fassen, sondern ist relativ in die übernatürliche Ordnung hineingenommen; soweit sie nicht in dieselbe hineingenommen ist, sinkt sie unter sich selbst herab, was sich nicht bloß am Menschen im Stande der gefallenen Natur, sondern auch an der in die Folgen des menschlichen Sündenfalles hineingezogenen Erdnatur bewahrheitet. Es ist sonach auch nicht zureichend, mit Soto von einem zum allgemeinen Machtwalten Gottes hinzutretenden übernatürlichen Machtwalten Gottes zu sprechen; was ihm als specielle Zugabe zum allgemeinen kosmischen Machtwalten Gottes oder Walten Gottes in der natürlichen Ordnung der Dinge erscheint, erscheint im Lichte der idealen Auffassung als die aus dem allgemeinen

göttlichen Machtwalten heraustretende teleologische Beziehung desselben auf das vollendete Weltdasein, dessen Vollendung in der Hineinnahme alles Heils- und Lebensfähigen in die ewige Glorie Gottes unter gleichzeitiger endgiltiger Ausscheidung des dieser Hineinnahme Widerstrebenden erscheint. Die theologische Lehre vom übernatürlichen Machtwalten oder Gnadenwalten Gottes hat sich sonach zu einer Lehre vom weltgeschichtlichen Walten Gottes zu erweitern, dessen Actor der dem Menschheitsleben immanent gewordene Christus ist, welcher dereinst, wenn sein soterisch-kritisches Walten vollendet sein wird, das Reich dem Vater übergeben wird, auf daß Gott Alles in Allen sei (1 Kor. 15, 24). In dem Abschlusse, welchen Bannez der philosophisch-theologischen thomistischen Weltlehre gegeben hat, überwiegt die kritisch ausscheidende Thätigkeit Gottes das soterische Machtwalten derart, daß die gesammte weltgeschichtliche Action Gottes ausschließlich auf die Beseligung der durch Gottes Macht dem Weltverderben entrissenen Vorausbestimmten abzielt. Er trägt die von Soto und del Vio festgehaltene Art der Unterscheidung zwischen dem Walten Gottes in natürlicher und übernatürlicher Ordnung auch in die übernatürliche Ordnung selber wieder hinein; im Unterschiede zwischen der Gratia sufficiens und Gratia per se efficax reflectirt sich der Unterschied zwischen dem allgemeinen Machtwalten Gottes in natürlicher Ordnung und zwischen der zu diesem hinzutretenden speciellen übernatürlichen motorischen Thätigkeit, durch welche die wahlfreien Willen auf das Gute hingelenkt werden sollen. Wie das allgemeine kosmische Wirken Gottes durch ein specielles, so muß dieses wieder durch ein speciellstes Wirken ergänzt werden, welches allein das heilbringende ist, und auf einen engsten Bereich sich beschränkt. Wir möchten es nicht wagen, den furchtbaren Ernst der christlichen Wahrheitsoffenbarung irgendwo abzuschwächen, oder die Unerforschlichkeit der Geheimnisse des göttlichen Machtwaltens irgendwie anzutasten; wir glauben aber, daß Ergänzungstheorien bezeichneter Art aufgegeben werden müssen, um den Universalismus der christlichen Heilsidee zu retten, und daß zur Wahrung der Idee der sittlichen Gerechtigkeit die endgiltige Entscheidung über jedes einzelne Menschenloos von der definitiven freien Selbstentscheidung des Menschen abhängig zu machen ist. Es bleibt bei der vollen rückhaltlosen Anerkennung des menschlichen Freiheitsvermögens immer noch genug des Verhängnißvollen zurück, welches in der Organisation des Einzelmenschen und des socialen Menschenverbandes begründet ist;

daran aber muß festgehalten werden, daß nicht Gott, sondern einzig der Mensch selber sich sein Verhängniß schafft.

Der Bannez'sche Theologismus läßt den universalistischen Charakter des speculativen Gottesgedankens der thomistischen Lehre in auffälliger Weise zurücktreten und rückt dafür den Singularismus des göttlichen Machtwillens in den Vordergrund. So sehr nun auch immerhin der absolute persönliche Selbstwille Gottes im göttlichen Gnadenwalten zu betonen ist, so muß er doch mit dem der Idee Gottes als absoluten Allheit entsprechenden Weltgedanken in der Art ausgeglichen werden, daß die in Gott vollendete Weltwirklichkeit als geschöpflicher Reflex der absoluten Allheit und Totalität vermittelt erscheint, was nicht der Fall ist, wenn ihre Ausgestaltung ausschließlich aus dem souverainen Wollen und Machtwalten Gottes erklärt wird. Nicht der göttliche Wille, sondern die göttliche Wesenheit in ihrer absoluten Vollendung ist das absolute Princip der endgiltigen kritischen Ausscheidung des Bösen und Verderbten vom Guten und Heilsfähigen, und die kritische Ausscheidung nur eine Consequenz des auf die vollkommene Actuirung des göttlichen Weltgedankens gerichteten Machtwaltens Gottes. Der absolute Zweck des göttlichen Wirkens nach Außen kann nur die Selbstdarstellung des göttlichen Wesens nach Außen, die Verwirklichung eines geschöpflichen Gegenbildes der göttlichen Wesenheit sein; die mit der geschöpflichen Begränztheit nothwendig verbundene Labilität der das göttliche Selbstsein nachbildenden willensfreien geschöpflichen Geistwesen bringt es mit sich, daß in den Gedanken der göttlichen Actuirung des geschöpflichen Gegenbildes des absoluten göttlichen Wesens auch die Gerichte der ewigen Gerechtigkeit aufgenommen sein, und in der vollendeten Ordnung der Dinge ihre absolute Verwirklichung finden müssen. Diese ethische Nothwendigkeit ist jedoch nur die unzertrennliche Begleitschaft der Actuirung der göttlichen Weltidee, und hat sich der eigentlichen Endabsicht des göttlichen Schaffensbeschlusses einzuordnen; diese kann, soweit sie auf das geschöpfliche Sein um seiner selbst willen gerichtet ist, nur die höchste Vollendung desselben als gegenbildlichen Reflexes des absoluten göttlichen Seins zum Ziele haben. Es handelt sich hier um die Verwirklichung einer bestimmten geschöpflichen Wirklichkeit als Reflexes des göttlichen Seins und Wesens, in welcher sich allerdings ein unabänderlicher göttlicher Ordnungsgedanke zum Ausdrucke bringt, ohne daß jedoch die Hervorbringung dieser Ordnung, welche die noth-

wendige Fassung des Weltganzen und aller seiner Theile ist, der eigentliche Zweck der Welthervorbringung wäre. Denn die in der göttlichen Welthervorbringung sich zum Ausdrucke bringenden Ideen der göttlichen Weisheit, Güte und Gerechtigkeit haben ihre vollkommenste Realität im göttlichen Sein selber; daher nicht die Manifestation dieser Ideen, sondern nur das den Gesetzen derselben absolut unterstellte geschöpfliche Sein das eigentliche Ziel der göttlichen Schaffensthätigkeit und Weltleitungsthätigkeit sein kann. Man kann also nicht, wie es von Seite Bannez' geschieht,[1] die Erweisung der göttlichen Erbarmung und Gerechtigkeit als das eigentliche Ziel der göttlichen Thätigkeit nach Außen hinstellen; oder wenn man an diesem Ziele festhält, müßte jedenfalls der Wille, die Gerechtigkeit zu offenbaren, dem Erbarmungswillen untergeordnet werden, weil Gott in Voraussicht des Bösen in der Welt und seiner unausweichlichen Folgen nur zufolge seines feststehenden Erbarmungswillens das Werk der Welterschaffung beschließen konnte. Darum ist in den göttlichen Weltgedanken von vorneherein die Idee Christi als Menschenheilandes sowol wie als höchsten Schöpfungsabschlusses aufgenommen, welche in seiner Weise auch Bannez als das abschließende Moment des göttlichen Weltgedankens anerkennt. Er sieht nämlich in der in Christi Person sich darstellenden Einigung des Creatürlichen mit dem Göttlichen das absolute Ziel der Weltwerdung repräsentirt; aus diesem als Erstem ergibt sich als nächstfolgendes Zweites das Reich der Gnade als jene Ordnung, in welcher die Vereinigung mit Gott als absolutem Strebeziele der rationalen Creaturen angebahnt wird; da das Reich der Gnade die Ordnung der Natur zu seiner Basis hat, so tritt letztlich diese als Drittes in den Inhalt des göttlichen Weltgedankens ein.[2] Die Primität der Idee Christi hat jedoch bei Bannez

---

[1] Comm. in 1 qu. 23, art. 5.

[2] Si de prioritate in genere causae finalis sit sermo, quae quidem prioritas respectu divinae providentiae primum locum obtinet, prius intelligimus cadere sub divina providentia ordinem creaturarum ad unionem personalem cum Deo; ad hunc enim finem omnia ordinata sunt. Ex quo ordine resultat Christus, qui est caput et fons secundi ordinis gratiae, per quam rationalis creatura ordinatur ad gloriam. Et denique hic secundus ordo, quia melior est et excellentior, prius est in intentione Dei primi agentis et ultimi finis quam ordo naturae, qui solum praesupponitur et praeintelligitur in genere causae materialis. O. c 1 qu. 23, art. 2.

eine untergeordnete speculative Bedeutung, weil sie nur auf den Bereich der menschlich-sittlichen Ordnung Bezug hat, und auch in dieser Hinsicht durch die eigenartige Gestaltung der Bannez'schen Charitologie eine Einschränkung ihrer universalistischen Bedeutung erfährt. Die universalistische speculative Bedeutung der christologischen Idee ist diese, daß Christus die dem Gesammtleben der Menschheit aufzudrückende Form bedeutet, welche im persönlichen Sein aller einzelnen heilsfähigen Individuen der Menschengattung sich reflectiren soll, wodurch der Gedanke der sittlichen Ordnung als lebendiger Gedanke in eine wesenhafte Wirklichkeit sich umsetzt und dasjenige erwirkt, um dessen willen die Ordnung existirt. Der thatsächlich bestehende Gegensatz zwischen Kirche und Welt beweist allerdings, wie weit das in den Fluß der geschichtlichen Entwickelung gestellte Zeitdasein der Menschheit noch von der vollen Verlebendigung jenes Ordnungsgedankens entfernt ist; wollte man beim Standpunkte der rein empirischen Weltbetrachtung stehen bleiben, so wäre die auf den qualitativen Gegensatz der Gratia sufficiens und Gratia per se efficax gegründete Bannez'sche Auffassung der christlichen Heilsordnung einfach als absolut wahr anzunehmen. Das Hinausgehen über dieselbe gründet auf der Vorausnahme zukünftiger vollkommenerer Auswickelungen der dem geschichtlichen Menschheitsleben immanent gewordenen Heilsmacht Christi, in deren Kraft auch das scheinbar rettungslos Verlorene noch immer gehalten ist, so lange es sich nicht im verkehrten Selbstwillen mit voller Bewußtheit von seinem rettenden Grunde losreißt. Hierüber lassen sich freilich nur rein theoretische Sätze aufstellen, da die thatsächliche Willensbeschaffenheit des Zeitmenschen dem Wollenden selber mehr oder weniger ein Geheimniß ist, welches nur von Gott durchschaut wird (1 Kor. 4, 4 f.); in diesem Geheimniß sind die unaufhellbaren Dunkelheiten der theologischen Vorherbestimmungslehre begründet, die als rein metaphysische Lehre niemals zum Abschlusse gebracht werden wird.

Bannez' Ableitung der übernatürlichen natürlichen Ordnung aus der zuerst gesetzten Idee Christi ist eine Umkehrung der von del Vio aufgestellten Ordnung, welcher zufolge die natürliche Ordnung durch die übernatürliche, diese aber durch Christus ergänzt wird. Indem Bannez diese Ergänzungstheorie, welche auch jene Soto's ist ausdrücklich verwirft,[1] drängt er die

[1] L. c.

thomistische Weltordnungslehre zu jenem, den Universalismus des Heilsgedankens negirenden Abschlusse, welcher durch den oben aufgewiesenen Mangel einer innerlichen ideellen Vermittelung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung ermöglichet war. Er läßt die Ordnung der Natur im Voraus in die Ordnung der Gnade hineingenommen sein, damit die natürliche Freiheit und deren Mißbrauch in der Sünde im Voraus schon durch die göttlichen Entschließungen unabänderlich determinirt sei. Er bemängelt den Satz del Vio's, daß die Sünde schlechthin in den Bereich der natürlichen Ordnung falle;[1] die Ursünde oder erste Sünde war vielmehr ein Vorgang innerhalb der natürlichen Ordnung, der allerdings eine Losreißung der natürlichen Ordnung von der übernatürlichen zur Folge hatte. Das göttliche Handeln gegen den Menschen bestimmt sich mit Rücksicht auf diesen Zustand der Destitution, welchen Gott in den Prädestinirten wirksam sanirt, während er ihn in den Reprobirten nicht wirksam saniren will, auf daß neben seinen Erbarmungen auch seine Gerechtigkeit offenbar werde. Diesen Willen Gottes, seine Gerechtigkeit zu offenbaren, macht Bannez zum positiven Grunde der Reprobation der nicht zur ewigen Seligkeit Prädestinirten; der positive Grund der Verwerfung könne nicht, wie Augustinus wolle, in der allen Adamssprossen anhaftenden Erbsünde gelegen sein,[2] deren Vorhandensein und Nichtgetilgtwerden ja selber wieder auf eine göttliche Zulassung zurückgeführt werden muß, so daß sie nicht als Ursache, sondern vielmehr als Folge des göttlichen Reprobationsbeschlusses erscheint. Dasselbe gilt von allen selbstgewirkten Sünden, daher Soto im Unrechte ist, wenn er in seinem Commentar zum Römerbriefe bei den Einen die Erbsünde, bei Anderen die selbstbegangenen Sünden, bei wieder Anderen Beides zugleich als Ursache der Reprobation ansieht; nicht minder Petrus Sotomayor, welcher den vom sündigen Willen der göttlichen Heilsgnade entgegengesetzten Widerstand die Ursache der Reprobation sein läßt, oder Duns Scotus, der das von Gott vorausgesehene Peccatum finale dazu macht. Das Peccatum

---

[1] Peccatum praescitum a Deo pertinere ad purum ordinem naturae, falsum nobis videtur tam in angelis quam etiam in Adam, quia tam angeli quam Adam peccaverunt immediate contra praeceptum supranaturale, ergo tale peccatum jam praesupponit ordinem naturae ad Deum ut ad finem supernaturalem, ac per consequens pertinet ad ordinem seu potius ad deordinationem a fine supranaturali. Comm. in 1 qu. 23, art. 3.

[2] Comm. in 1 qu. 23, art. 5.

finale ist nur eine entfernte Folge des Reprobationsbeschlusses, und hat seinen Wirkungsgrund lediglich im sündigen Willen selber, woraus aber zugleich auch erhellt, daß der in der Sünde endgiltig Verharrende nur sich und nicht den göttlichen Reprobationswillen anklagen kann.[1]

Es gibt nach Bannez nur Prädestinirte und Reprobirte; die Meinung des Catharinus, daß die zwischen den Auserwählten und sittlich Verworfenen stehende Mehrzahl der Menschen weder unter die Prädestinirten, noch unter die Reprobirten zu nehmen sei,[2] gilt Bannez als eine Flachheit, die im Nichtverstehen oder Nichtbeachten der Unterscheidung zwischen dem vorausgehenden und nachfolgenden Willen Gottes beruht.[3] Das dem vorausgehenden Willen Gottes angehörige Wollen des Seligwerdens aller Menschen ist nach der theologisch wahrscheinlicheren

---

[1] Quamvis unius effectus praedestinationis possit esse causa alius effectus, non tamen unius effectus reprobationis potest esse causa alius effectus reprobationis; e. g. primus effectus reprobationis est permissio peccati, alter effectus est relictio in peccato per hoc quod Deus juste negat auxilium efficax suae misericordiae, quo peccator converteretur de facto, ultimus effectus est aeterna damnatio atque punitio. Nunc ergo si attente consideremus, non invenimus permissionem causam esse derelictionis in peccato, sed potius ipsum peccatum est ratio et causa quare justissime in ipso derelinquatur peccator, cujus tamen peccati divina permissio nullatenus est causa, ac per consequens nec derelictionis in illo. Similiter etiam nec derelictio in peccato, quatenus est a Deo negante auxilium efficax suae misericordiae, quo ille homo converteretur, potest esse causa punitionis aeternae, quia ipsa derelictio non est meritoria neque culpabilis, cum sit ex Deo, sed potius est justa poena peccati praecedentis, propter quod meretur homo non solum ut negetur ei auxilium efficax gratiae praeparantis, sed etiam aeternam punitionem. L. c.

[2] Arguitur argumento Ambrosii Catharini, qui edidit tres libellos de praedestinatione, in quibus nihil est eruditionis, sed plurimum erroris: Deus non vult mortem peccatoris et vult omnes homines salvos fieri (1 Tim. 2, 4), ergo neminem praedefinite reprobare. Comm. in 1 qu. 23, art. 7.

[3] Satis patet, quomodo sit intelligendum, quod Deus vult omnes homines salvos fieri et quod non vult mortem peccatoris. Haec enim verificantur de voluntate antecedente; non enim Deus ante praescitum peccatum vult punire peccatorem. Et similiter juxta sententiam Divi Thomae, quod Deus velit quosdam reprobare, includit voluntatem Dei permittendi peccatum; sed haec voluntas non repugnat voluntati antecedenti, qua Deus vult omnes homines salvos fieri. Et ratio est, quia voluntas permittendi peccatum consideratur ante praescientiam peccati, sicut et ipsa voluntas antecedens, qua Deus vult omnes homines salvos fieri. Ibid.

Ansicht in Gott nicht formaliter sondern eminenter vorhanden[1] als Urbildung jenes Willens, welchen wir Menschen hegen und praktisch bethätigen sollen.[2] Wir stoßen hier auf einen Conflict der im Geiste der thomistischen Speculation gegründeten Idee Gottes als der absoluten Urform der Dinge mit der Idee des souverainen Selbstwollens Gottes; Bannez hielt sich als Theolog ausschließlich an die letztere Idee, während sein gleichzeitiger italienischer Ordensgenosse Giordano Bruno, der absoluten Selbstigkeit Gottes vergessend, die an sich wahre und hohe Idee von Gott als absoluter Urform der Dinge pantheistisch umdeutete, und dadurch in seiner Weise beitrug, die Bemühungen um die volle Hervorbildung der speculativen Morphologie des thomistischen Systems als ein mit den Exigenzen der christlichen Religiösität und kirchlichen Rechtgläubigkeit collidirendes Unternehmen erscheinen zu lassen.

Bannez war ein Denker von resoluter Entschiedenheit, an dessen theologisches Concept wir nicht das Denken der heutigen Welt als Maßstab anlegen dürfen; wir haben ihn vielmehr aus den Verhältnissen seines Zeitalters und seiner Nation zu beurtheilen. Vom Standpuncte des heutigen Weltdenkens angesehen macht er den Eindruck, daß er der Idee des Menschlichen als solchem nicht gerecht zu werden gewußt, ja dieselbe völlig ignorirt habe; und wir können ihm in der That den Vorwurf nicht ersparen, daß ihm die Idee des weltgeschicht-

[1] Multo probabilius videtur, quod in Deo non sit formaliter voluntas, quae significetur hoc nomine „velleitas", sed sufficit, quod talis voluntas antecedens ponatur in Deo eminenter. Explicatur conclusio exemplo: Nam quemadmodum verificatur etiam de Deo illa maxima, omne agens in quantum est actu, quamvis creaturae, quarum Deus est auctor, non sint in illo formaliter sed eminenter, ita bonae affectiones, quae reperiuntur in hominibus, quarum Deus est causa, sunt etiam in Deo formaliter vel eminenter v. g. affectus hominis christiani, quo vult omnes homines salvos fieri, cujus Deus causa est, necesse est quod sit in Deo formaliter vel eminenter. Si formaliter, sequitur quod in Deo est otiosa et ficta voluntas. Si non formaliter, necesse est quod sit eminenter, cum Deus sit causa illius in Sanctis. Comm. in 1 qu. 19, art. 6.

[2] Explicatio est elegantissima et valde literalis, scil. Deus vult omnes homines salvos fieri i. e. Deus vult et facit, ut justi velint et desiderent, omnes homines salvos fieri; v. g. Paulus desiderabat salutem omnium hominum, et hoc ipsum postulat a fidelibus ut velint. Imo maxime Christus Dominus in quantum homo habuit illam velleitatem et desiderium, quod quidem efficiebatur a Spiritu Sancto. Ibid.

lichen Processes als einer fortschreitenden Realisirung der Idee der Menschheit völlig fremd gewesen sei. Dieser Mangel trifft jedoch nicht so sehr ihn, als den Bildungsstand seines gesammten Zeitalters; und wir werden sein Absehen von der Idee des Menschlichen als solchem um so erklärlicher finden, wenn wir erwägen, daß der seit dem 14. Jahrhunderte auflebende classische Humanismus vielfach die Gestalt eines wiederauflebenden Heidenthums angenommen hatte, an welchem vornehmlich der in mehrhundertjährigen Glaubenskriegen entwickelte und gefestete christliche Nationalgeist des spanischen Volkes Anstoß nehmen mußte. Die christliche Begeisterung ließ in Bannez gar kein Bedürfniß nach einer philosophischen Vermittelung der christlichen Wahrheit aufkommen; wie sollte jene Lehre, welche die Wahrheit selbst ist, der Vermittelung in einem von ihr unterschiedenen Elemente fähig und bedürftig sein können? Die Philosophie fällt ihm unmittelbar mit der Theologie zusammen, und ist derselben immanent — eine Ansicht, welche unter veränderten Zeitverhältnissen zu dem Unternehmen ganz entgegengesetzter Art führen konnte, der rationalistischen und freigeistigen Skepsis gegenüber die speculative Theologie zu einer auf immanente Principien gestützten philosophischen Verification der kirchlich positiven Schrifttheologie umzubilden. In der That ist das souveraine Thun des von aller Beziehung auf das Creatürliche unabhängigen absoluten Selbstwillens Gottes, welches nach Bannez der wahre und ächte Inhalt der kirchlichen Gotteslehre ist, unabweisliches Object einer speculativen Vermittelung im philosophischen Selbstdenken. Wir wollen die theologische Wahrheit seiner Sätze über die seit ewig feststehende Zahl der Erwählten und der Verworfenen nicht bestreiten; unser Gefühl sträubt sich jedoch dagegen, in den Reprobirten nur die seit ewig vorausbestimmte dunkle Folie der Glorie der Prädestinirten zu erkennen. Diese Auffassungsweise ist unvermittelter Theologismus, welcher die furchtbare Erhabenheit der theologischen Wahrheit in einen der christlichen Gottesidee widerstreitenden Fatalismus verkehrt; die von der Beziehung Gottes zum Creatürlichen und Menschlichen absolut abstrahirende Vermittelung zwischen der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes[1] ist unphilosophisch, und

[1] Non est ita certus numerus reproborum sicut praedistinatorum, quoniam etsi numerus reproborum sit certus etiam materialiter, infallibiliter secundum divinam cognitionem non est praefinitus per se primo secundum principalem

kann daher auch nicht die wahrhaft theologische Vermittelung sein. Sie beweist vielmehr, wie gerade jenes denkstrenge Vorgehen, welches Bannez für die ächte Theologie in Anspruch nimmt, eine auf den menschlichen Selbstgedanken gestützte speculative Theologie als Correlat der strengkirchlichen positiven Theologie fordert, nicht um den furchtbaren Ernst der religiös-sittlichen Wahrheit abzuschwächen, sondern um einer rein abstracten Vermittelung theologischer Ideen und Exigenzen die vermenschlichte concrete Vermittelung zu substituiren. Die Aufgabe der Theologie beschränkt sich nicht darauf, die Sätze der Schrift zu wiederholen; ihre Aufgabe ist vielmehr, dieselben zu erklären und zu begründen; die Erklärung darf nicht in eine Wiederholung des zu Erklärenden auslaufen, und dieses letztere nicht in einen Erklärungsgrund umgewandelt werden. Der biblische Satz: Jacob dilexi, Esau autem odio habui (Röm. 9, 13) ist eine Lehre, welche in der Theologie durch Vermittelung dieses Satzes mit der christlichen Gottesidee in Wissenschaft umgesetzt werden soll; Bannez nimmt ihn aber unmittelbar selber schon als eine wissenschaftliche Erkenntniß. Er sieht in ihm nicht einen Ausspruch von geheimnißvoller Tiefe, sondern eine klare unzweideutige Aussage, deren denkstrenge Folgerungen zu ziehen er als seine Aufgabe betrachtet. Etwas Geheimnißvolles läßt Bannez im göttlichen Gnadenwalten nur insoweit gelten, als es sich um Ausschließung des pelagianischen Rationalismus handelt.[1] Er läugnet aber, daß die unabänderliche göttliche Vorausbestimmung der freien Willenshandlungen eine Unbegreiflichkeit in sich

praedefinitionem . . . Deus per se primo vult esse praedestinatos in tanto numero, verumtamen ordinat tot reprobos esse quod sunt necessarii ad bonum praedestinatorum et gloriam ipsorum juxta illud Rom. 9, 22: Sustinuit in multa patientia vasa irae aptata in interitum, ut ostendat divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam. Comm. in 1 qu. 23, art. 7.

[1] Quod ex duobus hominibus impiis Deus convertat magis impium et ex duobus hominibus justis concedat donum perseverantiae minus justo relicto justiore, inscrutabilia sunt judicia Dei. Discat ergo theologus christianus et humilis cum Divo Thoma et Augustino ignorare potius quam cum curiosis sapere plus quam oportet sapere, ne incidat in haeresin Pelagianam, referendo hujusmodi differentiam in librum arbitrium tanquam in primam illius causam. Comm. in 1 qu. 23, art. 3.

schließen soll,[1] und stößt sich daran, daß del Vio hierin ein unerforschbares Geheimniß sehen zu müssen glaubt.[2]

Auch gegen einen anderen seiner italienischen Ordensgenossen, gegen Chrysostomus Javellus, aus dessen literarischem Nachlasse eine theologische Abhandlung über die Gnadenlehre veröffentlichet worden war,[3] wendet sich Bannez abwehrend und tadelnd, zunächst deßhalb, weil Javellus behauptet hatte, daß bis jetzt keine befriedigende theologische Aufhellung des vorerwähnten Paulinischen Spruches Röm. 9, 13 geliefert worden sei, und die hervorragendsten Lehrer, ein Augustinus, Thomas und Duns Scotus denselben so deuteten, wie es jedem aus ihnen am zweckdienlichsten schien, woraus Javellus die Befugniß ableitet, auch seinerseits eine Auslegung desselben zu versuchen, welche den verschiedenen hiebei in Betracht kommenden Gesichtspuncten gerecht werde.[4] Er macht den Grund der Prädestination und Reprobation von dem Verhalten des freien Willens zu den Einwirkungen Gottes als Movens universale und Verleiher specieller göttlicher Hilfen natürlicher Ordnung abhängig; die göttliche Voraussicht, daß beiden Arten von Einwirkungen durch einen guten Gebrauch des Willens

[1] Nobis, qui ostendimus, quod ex efficacia divinae voluntatis et providentiae non destruuntur conditiones effectuum secundum se, sed potius perficiuntur effective a divina voluntate, non est inintelligibile, quomodo simpliciter dicantur evitabiles contingentes et liberi effectus, quamquam supposita divina providentia non evitabuntur. Comm. in 1 qu. 22, art. 4.

[2] Asserit, se non posse certa ratione intelligere, quomodo effectus sit simpliciter evitabilis secundum se, et inevitabilis secundum quod est provisus a Deo, quin potius videtur sibi quod ratio convincat, quod sit simpliciter inevitabilis, evitabilis vero secundum quid . . . . Nobis magis inintelligibile videtur, quomodo Cajetanus inveniat medium inter evitabile et non evitabile, quod idem est, quod inevitabile supposito, quod loquimur de effectibus realibus. Tandem haec nimia humilitas Cajetani occasionem praebet errandi pusillis; etenim via, qua utitur Cajetanus ad componenda ista duo, videtur implicare contradictionem, scil. quod sit aliquis effectus provisus a Deo neque evitabilis neque inevitabilis. Ibid.

[3] Post cujus mortem quaedam quaestiones sub ejus nomine in publicum prodierunt et adjectae sunt primae parti Divi Thomae in editione Lugduni 1581 — berichtet Bannez Comm. in 1 qu. 23, art. 5. Vgl. erste Abtheilung dieses Bandes S. 151, Anm. 1.

[4] Infert quod illam nos opionem sequi decet, quae rationabilior appareat, et apertius servet rectitudinem divinam, sustentet spem fidelium, occasiones desperationis tollat, defenset praedestinationis certitudinem cum libero arbitrio. Ibid.

in der Übung der Pflichten der natürlichen Gerechtigkeit entsprochen werde, ist für Gott ein Grund des Vorherbestimmens zur Seligkeit, die Voraussicht des Widerstrebens gegen die allgemeinen Einwirkungen Gottes ein zureichender Grund des göttlichen Reprobationsbeschlusses. Bannez hebt hervor, daß Javellus die entsprechende Disposition zum Empfange der Gratia gratum faciens, die in Folge des Prädestinationsbeschlusses nachfolgend verliehen werde, ohne übernatürliche Gnadenhilfe zu Stande kommen lasse, daß er ferner in jener vorbereitenden Disposition den Menschen zur Übung moralisch guter Handlungen befähiget sein läßt, ohne zu sagen, bis zu welchem Grade; daß er das Verhalten des Menschen im Stande der vorbereitenden Disposition als etwas dem vorausbestimmenden providentiellen Willen Gottes völlig Entrücktes behandelt; eine weitere Folge dessen sei, daß die Verleihung der das Gelangen zur Seligkeit wirkenden Heilsgnaden als Wirkung und Erwerb des freien Willensgebrauches im Stande der vorbereitenden Heilsdisposition erscheine. Diese Erklärung der Prädestination läßt, abgesehen von ihrem durchaus pelagianisirenden Charakter, bestimmte unläugbare Thatsachen ganz außer Augen, die sich ihr in keiner Weise einordnen lassen, so die Bekehrung des Saulus, die Beseligung der vor Erlangung des Vernunftgebrauches sterbenden getauften Kinder; vor Allem glaubt Bannez rügen zu müssen, daß Javellus einerseits seine Theorie auf Thomas und Augustinus stützen, nebenbei aber eine verbesserte Darstellung der Anschauungen dieser großen Lehrer bieten wolle.

Bannez kann trotz seiner Hochhaltung Vitoria's und Soto's auch diesen beiden Gründern der Salmanticenser Schule manchen Tadel nicht ersparen, sofern Beide in ihrem conciliativen Bestreben sich zu manchen Zugeständnissen an die scotistische und nominalistische Doctrin herbeilassen, zu welchen sich ein strenger Thomist nicht verstehen darf. Bannez sucht dieses sein Urtheil durch eine eingehende Beleuchtung der Lehren Beider über die Mehrung und Minderung der Gnade zu begründen.[1] Da die Intension und Remission der Formen von der Disposition des Subjectes abhängt, so darf man den Nominalisten nicht einfach zugeben, daß der von der Sünde sich Bekehrende ein größeres Maß von Gnade wiedererlange, als er früher besessen und verloren hatte. Die Verschiedenheit subjectiver Dispositionen bringt es

[1] Comm. in 2, 2 qu 24, art 6.

ferner mit sich, daß wenn von zwei sich Bekehrenden jeder mit dem gleichen Aufgebote der durch die Gnade ihm ermöglichten Anstrengung an seiner sittlichen Umkehr gearbeitet hat, der eine aber einen intensiveren und reineren Reueschmerz empfindet als der andere, auch die Restitution der mit dem Verluste der Gnade verwirkten Heilsverdienste nicht die gleiche sein wird, wie Vitoria und Soto mit Heinrich von Gent dafürhalten. Bannez theilt im Anhange zu diesen Erörterungen eine Vorlesung Vitoria's über die Mehrung und Minderung der Gnade im Wortlaute mit, und begleitet sie mit kritischen Anmerkungen, welche das Verhältniß Vitoria's zur streng thomistischen Ansicht betreffen.

Mit der Prädestinationslehre steht eine christologische Frage in Verbindung, welche nach Bannez' Bemerkung[1] erst im Laufe des 16. Jahrhunderts genauer erörtert zu werden begann. Während man bis dahin einfach den göttlichen Willen als die Causa efficiens der Prädestination, Christum aber als die Causa finalis und exemplaris unserer Rechtfertigung und Prädestination hingestellt hatte, rückte seither die Frage in den Vordergrund, ob Christus nicht auch als die Causa meritoria und Causa efficiens der Prädestination anzusehen sei. Die beiden Löwener Theologen Johann Driedo und Ruard Tapper wollen dieß nicht schlechthin zugeben; der letztere glaubt seine bloß bedingnißweise Anerkennung des betreffenden theologischen Satzes auch auf die Auctoritäten eines Capreolus und Thomas Aquinas stützen zu können. Nach Bannez kommt es auf den Begriff der Prädestination an, der in einem weiteren und engeren Sinne gefaßt werden kann. Versteht man unter Prädestination unterschiedlos alle von Gott zu unserem Heile vorbereiteten und geordneten Mittel, so fällt auch die Incarnation und das Verdienstleiden Christi unter den Begriff der Prädestination, und kann sonach nicht Christus als Causa meritoria und efficiens der Prädestination bezeichnet werden. Beschränkt man den Begriff der Prädestination auf die Wirkungen der Heilsvorkehrungen Christi in den durch Christi Gnade Erlösten und Geheiligten, so muß jedenfalls Christi Menschwerdung und Verdienstleiden als Causa meritoria und efficiens unseres Heiles bezeichnet werden. Wendet man die Unterscheidung zwischen dem weiteren und engeren Sinne der Prädestination auf die Interpretation der hieher bezüglichen Aus-

[1] Comm. in 1 qu. 23, art. 5.

ſprüche in der Summa theologica an, ſo ergibt ſich klar und unzweideutig, daß Thomas die Incarnation und den Opfertod Chriſti als Causa meritoria unſeres Heiles und Causa efficiens der Prädeſtination anerkenne, unbeſchadet deſſen, daß ihm der göttliche Wille als ſolcher als die abſolute Urſache der Prädeſtination gilt.

Dieſelbe Frage war vor Bannez von Bartholomäus Medina in deſſen Commentar zum dritten Theile der Summa theologica erörtert worden.[1] Medina bekennt, daß er anfangs auf die Seite der Löwener Theologen Driedo, Tapper, Sonnius hingeneigt habe aus dem von Sonnius in deſſen Demonstrationes religionis christianae geltend gemachten Grunde, daß die Incarnation Chriſti und die in ſeiner göttlichen Natur begründete Heilsmacht keinen Verdienſterwerb Chriſti conſtituiren, und daher eben nur der die Incarnation des ewigen Gottesſohnes in ſich ſchließende Heilsrathſchluß Gottes als die Causa efficiens unſeres Heiles angeſehen werden könne. Später eignete er ſich die ſchon erwähnte Unterſcheidung zwiſchen Prädeſtination im weiteren und engeren Sinne an, und kam ſomit auf die von Bannez reproducirte Löſung der Frage. Chriſtus iſt nach dem Zeugniß der Schrift der Erſtling der Prädeſtinirten, und alle anderen Prädeſtinirten ſind um Chriſti willen d. h. im Hinblicke auf das heilsverdienſtliche Wirken Chriſti prädeſtinirt.[2]

Medina bringt die Vorherbeſtimmung Chriſti in Zuſammenhang mit der Frage, ob die Menſchwerdung Gottes auch ohne den Sündenfall des erſten Menſchen eingetreten wäre.[3] Er beantwortet dieſe Frage ſelbſtverſtändlich im Sinne der thomiſtiſchen Doctrin, welche die Incarnation durch den Sündenfall bedingt ſein läßt; Medina folgert hieraus, daß das göttliche Vorherſehen der Sünde ſich ſachlich als ein Prius zur Prädeſtination Chriſti verhält. Er nimmt weiter mit del Vio an, daß die Sünde als Deformation der natürlichen Ordnung den Ordo naturae als das ſachlich Erſte erſcheinen läßt, auf welches der Ordo gratiae als Zweites folgt, und als abſchließendes Drittes

---

[1] Comm. in 3 qu. 25, art. 4.

[2] Quod expresse asserit Paulus ad Ephesios dicens: Gratificavit non in dilecto Filio suo i. e. gratos sive caros reddidit et in numero praedestinatorum habuit ob meritum Filii sui, quem ab aeterno imprimis dilexerat. Cui consonat illud Evangelii: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui. L. c.

[3] Comm. in 3 qu. 1, art. 3.

endlich die Gratia unionis, welche die hypostatische Union der menschlichen Natur mit der göttlichen in Christus und die Erlösungsgnade als Actionsprincip unserer Beseligung in sich schließt. Sofern nun diese von del Vio aufgestellte Aufeinanderfolge der drei Ordnungen, welche Medina ausdrücklich als die dem thomistischen Lehrsystem conforme Aufeinanderfolge bezeichnet, von Bannez zu dem Ende umgestoßen wird, um erweisen zu können, daß die Reprobation auf einem der göttlichen Voraussicht der Sünde vorausgehenden göttlichen Willen beruhe, haben wir nachzusehen, in welcher Weise Medina den göttlichen Reprobationsbeschluß auffasse. Medina hält allerdings entschieden daran fest, daß der Reprobationsbeschluß nicht vom göttlichen Vorausseben der Sünde abhängig gemacht werden dürfe, sondern gleich dem Prädestinationsbeschlusse einfach auf den göttlichen Willen zurückzuführen sei; er sagt ferner, Gott wolle die Erhaltung der Welt um der Auserwählten willen.[1] Er sagt aber nicht, daß die Reprobation darauf abziele, der Glorie der Prädestinirten die entsprechende Folie zu verschaffen und die Gnaden der göttlichen Erbarmung in's volle Licht zu rücken. Er verzichtet vielmehr darauf, das Geheimniß des souverainen göttlichen Willens zu ergründen; derselbe lasse nicht ergründen: Voluntas Dei nullo modo causam habet. Damit entfällt sodann auch der Anlaß zur Annahme eines qualitativen Unterschiedes zwischen der Gratia efficax und Gratia sufficiens. Und wenn ferner Christus von Bannez als das von Gott schlechthin Gewollte hingestellt wird, so erscheint er bei Medina als der in Folge der Voraussicht der Sünde Gewollte und Vorausbestimmte, womit die Heilandswirksamkeit Christi in den Vordergrund tritt,[2] während bei Bannez auf die in der gottmenschlichen Person Christi erfüllte Idee der Menschheit der Nachdruck fällt. Sofern Bannez in Christus das um seiner selbst willen Gewollte sieht, hatte er consequenter Weise die von Thomas gelehrte Bedingtheit der Incarnationsthat durch den Sündenfall zu verwerfen; er kann sie ohne Widerspruch mit sich selbst

[1] 3 qu. 19, art. 4.

[2] Deus praevidens Adam casurum praedestinavit Christum in ejus remedium, sicut cum praevidentur morbi futuri, paratur medicina . . . Vidit Deus hominem casurum et indigentem divina reparatione, per quam e peccatorum tenebris in lucem divinae gratiae revocaretur; et ad hoc praedestinatus erat Christus, cujus gratia salvaretur per fidem in sanguine ejus. Comm. in 3 qu. 1, art. 3.

nur insoweit beibehalten, als er den Sündenfall nicht mit Medina zu einem in der Ordnung des göttlichen Denkens der Prädestination Christi sachlich Vorausgehenden macht, sondern mit seiner Idee von dem an den Reprobirten zu vollziehenden Strafgerichte als Folie des an den Prädestinirten sich offenbarenden Erbarmungswillens in Verbindung setzt.

Medina verbindet mit dem Satze, daß die hypostatische Union der beiden Naturen in Christus kein Verdienſterwerb Christi war, den weiteren Satz, daß Christus zufolge der in der Union beider Naturen begründeten unendlichen Verdienstlichkeit seines Heilswirkens auch die Incarnation des göttlichen Vaters oder des heiligen Geistes als Verdienſtwerk hätte erwirken können.[1] Trotz des unendlichen Werthes des Verdienens Christi[2] glaubt doch Medina die Ansicht des Mantius zurückweisen zu müſſen,[3] welcher dafürhielt, daß wie Gott mehr erkennt als er wirkt, so auch Christus mehr hätte verdienen können, als Gott zu belohnen vermag. Dem läßt sich entgegenstellen, daß wie Gott nichts Unendliches außer sich hervorzubringen vermag, so auch Christus nicht einen schlechthin unendlichen Verdienſterwerb erringen konnte. Die Unendlichkeit desſelben ist darauf zu beschränken, daß er jede bestimmte Gränze der Endlichkeit übersteigt, ohne jedoch irgendwie die absolute Unendlichkeit zu erreichen. Diese ist ihrer Natur nach unmöglich; der Verdienstlohn des Werkes Christi kann nicht dieser sein, daß die zur Anschauung Gottes gelangende Seele Gott so erfasse, wie er sich selbst erfaßt, weil dieß der creatürlichen Endlichkeit der menschlichen Seele widerstreitet.

---

[1] Comm. in 3 qu. 2, art. 11.

[2] Meritum Christi est infinitum ex modo merendi. Nam meruit coram Patre aeterno de omni rigore justitiae; mereri autem de omni rigore justitiae coram Deo requirit infinitatem merentis et aequalitatem cum Deo, sicut producere aliquid ex nihilo requirit infinitam potentiam ex modo producendi. Deinde infinitum est hoc meritum, quia valet pro infinitis hominibus, et pro infinitis mundis si essent. Tertio est infinitum, quia quacunque beatitudine signata adhuc perfectiorem nobis meruit, sicut virtus Dei est infinita, non quod producat creaturas infinitas, sed quoniam quacunque data post aliam et aliam multo meliorem producere potest. Ultimo est infinitum tali ratione: Si Christus applicuisset suum meritum, ut Pater aeternus aut Spiritus Sanctus incarnaretur, meruisset illud. Non tamen praemium Christi fuit infinitum simpliciter; nam est creatura sicut et meritum. L. c.

[3] 3 qu. 19, art. 4.

Medina bezieht sich häufig auf del Vio's Auslegung der Summa theologica zurück, und behält sich in den Fällen, in welchen Vitoria's und Soto's Auslegung vor ihr abgeht, eine Entscheidung nach eigenem Ermessen vor, welche bald zu Gunsten del Vio's, bald zu Gunsten der Salmanticenser ausfällt. In einem speciellen Falle findet er Anlaß, auf die bibelkritischen Arbeiten del Vio's Bezug zu nehmen,[1] nämlich bei Erörterung der Frage, ob Christo durch die Engel Erkenntnisse zugemittelt werden konnten. Thomas bemerkt, daß die Stelle Luk. 22, 43 nicht zur Bejahung dieser Frage verwerthet werden dürfe; del Vio hielt dafür, daß überhaupt die Ächtheit der betreffenden Stelle nicht feststehe, und Hieronymus und Hilarius von Poitiers dieselbe angezweifelt hätten. Medina bemerkt hiezu, daß die vom Trienter Concil abgegebene Erklärung über die Authentie und Integrität der biblischen Bücher einen Zweifel an der Echtheit der Stelle als häretisch erscheinen lasse; das Fehlen der Stelle in einigen Codices erkläre sich daraus, daß einzelne rechtgläubige Männer in übelverstandenem kirchlichen Eifer den Arianern, welche Luk. 22, 43 für ihre Anschauungen geltend machten, dieses biblische Beweismittel entziehen wollten; aus einem gleichen Beweggrunde war, wie Epiphanius bemerkt, auch die Stelle Luk. 19, 41 in einigen Codices weggelassen und ausgetilgt worden.

Obwohl die Salmanticenser Lehrer sich die Auslegung des Textes der Summa theologica zur Hauptaufgabe machten, drängte sich ihnen doch die Wahrnehmung auf, daß der Lehrinhalt derselben durch Erörterung neu zugewachsener theologischer Probleme erweitert werden müsse; diesem Bedürfnisse suchten sie, so lange es nicht zu selbstständigen systematischen Dispositionen des theologischen Lehrstoffes kam, durch Einfügung von größeren selbstständigen Excursen in ihre commentatorischen Arbeiten abzuhelfen. So schickte Medina der Auslegung des dritten Theiles der Summa theologica eine Abhandlung über die Denkmöglichkeit und rationale Probabilität der Incarnation, so wie über die Erweisbarkeit des göttlichen Ursprunges der christlichen Religion voraus; Bannez schaltete seiner Auslegung der Secunda Secundae eine Abhandlung über den Begriff der Kirche und über die Merkmale der wahren Kirche ein.[2] Da Medina in seiner Auslegung des dritten Theiles der Summa theologica nicht über

[1] 3 qu. 12, art. 4.

[2] 2, 2 qu. 1, art. 10.

die Christologie hinausgelangte, und Bannez' Auslegung dieses Theiles der Summa nicht gedruckt vorliegt, so bleibt für die erste von Vitoria bis auf Bannez reichende Epoche der Salmanticenser Schule der von Dominicus Soto gelieferte Commentar zum vierten Buche der Sentenzen des Petrus Lombardus das den Bedürfnissen jener Epoche angepaßte Hauptwerk der Schule über die Sacramentenlehre und Eschatologie. Soto bekennt in der Vorrede, diese Arbeit in Angriff genommen zu haben, nachdem er bereits 20 Jahre in Salamanca gelehrt und wegen körperlicher Ermüdung sich vom Lehramte zurückgezogen hatte. Man hat also diese Arbeit als eine reifste Frucht seiner theologischen Strebethätigkeit anzusehen; er selber bekennt, daß er sich bemüht habe, den Lehrgehalt des in sein Werk aufgenommenen Theiles der Theologie in möglichst concinner, zugleich aber sachlich erschöpfender Weise zu behandeln.[1] In der Lehre von den Sacramenten des Neuen Bundes räumt Soto den protestantischen Polemikern ein, daß die Siebenzahl der Sacramente nicht mit der von ihnen gewünschten Deutlichkeit in der Schrift ausgesprochen vorliege;[2] es genüge jedoch, wenn die Kirche für dieselbe einstehe, auf deren Zeugniß ja auch die Anerkennung der vier kanonischen Evangelien gestützt ist. Bei fünf Sacramenten lasse sich die unmittelbare Einsetzung durch Christus strenge aus der Schrift erweisen; die Sacramente der Firmung und letzten Ölung können in Folge einer von Christus empfangenen Ermächtigung durch die Apostel eingesetzt worden sein. Es geht freilich nicht an, das Sacrament der Firmung mit Alexander Halesius und Bonaventura durch ein kirchliches Concil eingesetzt sein zu lassen; die Möglichkeit aber einer göttlichen Zutheilung der Vollmacht zur Einsetzung von Sacramenten an die Apostel kann nicht in Abrede gestellt werden. Thomas unterscheidet im Machtvermögen Christi zwischen der auf die göttliche Natur Christi gestützten incommunicablen Potestas

---

[1] Quod in praefato textu molimur, hoc prorsum est, ut conclusionum epitome, quae sunt quaestionibus examinandae, in fronte cujusque distinctionis appendatur . . . Sin vero, quae apud graves auctores subobscura exs'ant, elucidando, sive quae alii minoris notae commentati sunt, resecando sive aliquid pro captu nostro adhibendo, locupletando, amplificando, in ordinem digerendo quidpiam emolumenti in gazophylacium Domini mea diligentia et labor improbus contulerit, ipsi luminum fonti, cujus ecclesiae censurae asserta nostra submittimus, acceptum referatur.

[2] 4 dist. 1, qu. 5, art. 2.

auctoritatis und zwiſchen der ihm als Menſch zukommenden communicablen Potestas excellentiae;[1] die Einſetzung der Sacramente iſt eine der vier Arten der communicablen Potestas excellentiae.[2] Der eigentliche Exiſtenzgrund der Sacramente iſt die Potestas auctoritatis, welcher zufolge die göttliche Heilswirkung gerade an dieſes und kein anderes Mittel geknüpft iſt, obſchon Gott die Heilswirkung auch ohne jedes Mittel ſetzen kann. Die Potestas auctoritatis iſt ſomit auch der Erklärungsgrund der Übertragbarkeit der Macht der Einſetzung eines beſtimmten Sacramentes von Chriſtus an die Apoſtel. Die in den Sacramenten ſich bekundende Potestas excellentiae Chriſti beſteht im meritoriſchen und wirkſamen Cauſiren der inneren ſeeliſchen Wirkungen des Sacramentes; Chriſtus handelt da als Minister praecipuus des in Gottes Macht eingeſetzten Sacramentes.

Die Sacramente ſind inſtrumentale Medien des göttlichen Heilswirkens, und ſpeciell die gottverordneten Medien der Zuleitung des Gnadenerwerbes des heilsverdienſtlichen Leidens Chriſti an die Gläubigen.[3] Die Sacramente fallen mit der Menſchheit Chriſti unter den gemeinſamen Begriff der inſtrumentalen Vermittelung der göttlichen Heilsthätigkeit, mit dem Unterſchiede jedoch, daß die am Kreuze geopferte Menſchheit zufolge der hypoſtatiſchen Union Instrumentum

---

[1] Excellentia haec consistit in quatuor: Primo in hoc, quod meritum et virtus ejus passionis operatur in Sacramentis . . . Secundum membrum ejusdem excellentiae est, quod in nomine Christi sacramenta celebrantur et sanctificantur . . . Tertio eadem excellentia in hoc consistit, quod Christus potuerit instituere Sacramenta . . . Quarta denique excellentia potestatis Christi est, quod potest effectum Sacramentorum sine ipsis praestare. 4 dist. 1, qu. 5, art. 3.

[2] Potestatem excellentiae, quam Christus habuit ut homo, potuit ministris communicare quantum ad omnia quatuor membra. Potuit apostolis et subinde ecclesiae tantam gratiae plenitudinem impertiri, ut eorum meritum ad sacramentorum effectum operaretur; et ut ad eorum invocationem sacramenta sanctifiarentur et ut sacramenta possent instituere, et ut eorum effectus absque ipsis solo suo imperio producerentur. 4 dist. 1, qu. 5, art. 4. In 4 dist. 7, art. 1 heißt es jedoch anläßlich des Firmungsſacramentes: Cum sacramenta gratiam conferant, non possunt nisi a Christo institui per potestatem excellentiae, quam ut dist. 4 Augustinus nos docuit, Christus nulli communicavit; et cum materia et forma sint de substantia sacramenti, fit ut neutram nisi solus Christus potuerit instituere.

[3] 4 dist. 1, qu. 3, art. 1.

divinitati conjunctum war, während die Sacramente Instrumenta separata sind. Sie sind Instrumenta separata zufolge ihrer Bestimmung, die durch das Verdienstleiden Christi erworbene Heilsgnade den einzelnen Gläubigen zuzuleiten. Wie die menschliche Natur Christi als Instrumentum conjunctum von der Kraft der heilswirkenden Gnade ganz durchdrungen war, so müssen auch die Sacramente zufolge ihres analogischen Verhältnisses zur Menschheit Christi als Instrumente der Heilsgnade diese auf eine gewisse Art in sich enthalten, insoweit nämlich, als es der gottgewollte besondere Zweck eines jeden der einzelnen Sacramente fordert. Die Meinung, daß durch sie eine bestimmte Gnadenwirkung effectuirt werden könnte, ohne daß sie die durch sie zu vermittelnde Gnade auf eine gewisse Art in sich enthielten, ist nicht dem Geiste der thomistischen Doctrin gemäß, und daher die Meinung jener Thomisten zu verwerfen, welche wie Petrus Paludanus, Capreolus u. A. in den Sacramenten lediglich Mittel zur Erzeugung einer bestimmten spirituellen Form oder Disposition im Empfänger des Sacramentes sehen. Thomas hat sich wol in seinem Sentenzencommentar diese zuerst von Alexander Halesius vorgetragene Ansicht angeeignet, aber dieselbe in der Summa theologica abgeworfen, wie del Vio richtig erkannte, welcher daher auch als maßgebender Interpret der ächten thomistischen Ansicht anzusehen ist. Jedes Sacrament muß die Gnade, deren sichtbares Zeichen es ist, auf eine gewisse Art in sich enthalten, weil es eben nicht bloßes Zeichen, sondern instrumentales Medium der Gnade ist.[1] Bei Anerkennung der instrumentalen Essentialität des Sacramentes entfällt die Nothwendigkeit, dem Begriffe des Sacramentes eine tiefere Fassung zu ertheilen durch Zuweisung von Wirkungen, welche den Mangel jener Essentialität ersetzen sollen. Hieher gehört der angebliche Ornatus animae, welchen die Sacramente als Dispositionsmittel im oben erwähnten Sinne causiren sollen. Dieser Ornatus soll nach Capreolus ein vom Habitus der Gratia sanctificans unterschiedener besonderer Habitus sein; auch der Character indelebilis dreier Sacramente soll in diesem Sinne gefaßt werden. Dieser vom Habitus gratiae sanctificantis zu unterscheidende

[1] Virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura, sicuti est virtus Dei ad conferendam gratiam; virtus autem instrumentalis, quae est in sacramento, habet esse incompletum et transiens ex uno in aliud scil. a Deo in hominem, veluti motus est actus imperfectus et fluxus quidam ab agente in patiens. 4 dist. 1, qu. 1, art. 4.

besondere Habitus ist eine überflüssige Fiction; die Gratia sanctificans ist durch sich selbst ein Ornatus animae, der Character indelebilis aber drückt eine besondere Nebenbestimmung aus, welche mit der Heilsgnade bestimmter Sacramente gegeben ist,[1] und unter verschiedene Gesichtspuncte, nur nicht unter jenen eines besonderen Habitus fällt.[2]

Das Taufsacrament ist nach Soto von Christus eingesetzt worden, als er bei der Taufe im Jordan seinen heiligen Leib in die Fluthen tauchte, und damit dem gottgeschaffenen Elemente des Wassers die Kraft der regenerativen spirituellen Reinigung verlieh; zum Gesetze machte er den Empfang des Taufsacramentes nach seiner Auferstehung. Bis dahin galt die im alttestamentlichen Gesetze gebotene Beschneidung, welche das Vorbild der Taufe war, sofern sie die Reinigung von der Erbsünde wirkte, aber nicht ex opere operato sondern in Kraft des alttestamentlichen Verheißungsglaubens. Wann und bei welchem Anlaß das Firmungssacrament von Christus eingesetzt worden sei, läßt sich aus der Schrift nicht sicher nachweisen; man wird das Versprechen der Fülle des Geistes (Joh. 16, 7) als die von Christus für dieses Sacrament gewählte Einsetzungsform anzusehen haben. Daß das Sacrament der letzten Ölung von Christus eingesetzt worden, wird aus Jak. 5, 14 erschlossen, woselbst es als ein bereits bestehendes kirchliches Sacrament vorausgesetzt wird; es scheint aber gewagt, mit Beda die betreffende Stelle des Jakobusbriefes mit Mark. 6, 13 in Verbindung zu bringen.[3]

Am ausführlichsten werden die Sacramente des Altars, der Buße und Ehe behandelt. Beim Altarssacramente handelt es sich nach Er-

---

[1] Per sacramentum baptismi aperitur reliquorum janua et ideo illic fit potestas reliqua suscipiendi atque adeo agendi ea secundum religionem christianam, quae ad propriam conferunt salutem. Et in confirmatione recipit homo, quasi fide jam adultus, robur ad resistendum publicis hostibus fidei. Ac demum in ordine potestatem administrandi sacramenta. 4 dist. 1, qu. 4, art. 6.

[2] Cum multa characteri adscribantur scil. esse potentiam, esse signum et figuram et relationem, necesse est, ut que dicta sunt colligamus. Character quantum ad suam quidditatem nativamque definitionem est qualitas, quae est supranaturalis potentia, est autum fundamentum proximum relationum quibus efficimur similes Christo dissimilesque infidelibus, est denique figura et lumen per metaphoram, ac demum, confectus sensibili sacramento est sensibile signum. 4 dist. 1, qu. 4, art. 3.

[3] 4 dist. 23, qu. 1, art. 1.

härtung der realen Präsenz und nach Abweichung der unrichtigen und ungenügenden Auffassungen des Modus der realen Präsenz[1] darum, den richtigen Begriff der Transsubstantiation festzustellen, und die Möglichkeit der Verwandelung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut zu erhärten. Die Transsubstantiation kann nur in der Form der Wesensverwandelung sich vollziehen; die Annihilationstheorie, zu welcher Duns Scotus hinneigte, wird dem Begriffe der Transsubstantiation nicht gerecht. Durand faßt den Verwandelungsact als Generationsact d. i. als Act der Umwandelung der Wesensform von Brot und Wein in die Wesensform des Leibes und Blutes Christi, so daß die Materie des Brotes und Weines zurückbleibt. Auch diese Auffassungsweise wird dem Begriffe der Transsubstantiation als Mutatio totius substantiae et cujuslibet partis ejus nicht gerecht, und zieht den Verwandelungsact in den Bereich natürlicher Vorgänge herab.[2] Nicht minder unterliegt die Ansicht del Vio's, der die Transsubstantiation als Mutatio totius faßt, einer gerechten Beanstandung, wenn er dafürhält, daß dieselbe Res, welche früher Brot war, nachfolgend Christi Leib wird; denn daraus würde folgen, daß die ursprünglich vorhanden gewesene Res fortdauere, und nachfolgend nur

---

[1] Soto subsumirt die unrichtigen und ungenügenden Auffassungen des Präsenzmodus unter den allgemeinen Begriff der Impanationstheorie, als deren Vertreter er Waleran, Johann von Paris und Luther anführt: Valeranus, quoniam comprehendere non valebat, quomodo accidentia sine subjecto sustentarentur, posuit cum corpore Christi manere substantiam panis. Joannes Parisiensis (non quidem ille ordinis Prædicatorum, sed alter cujus liber inventus est Parisiis apud Jacobitas) modum tam subtilem quam falsum confinxit, nempe quod, sicut verbum in utero virginis assumsit humanitatem, ita et in sacramento virtute verborum mediante corpore assumit substantiam panis in unitatem suppositi et mediante sanguine substantiam vini, virtute cujus assumtionis verificatur, ut panis sit corpus et vinum sit sanguis. Praeter rationem, qua Valeranus motus est, Joannes Parisiensis habuit aliam, quod apparet, Christum cum consecravit, de pane ipso, quem accepit in manibus, asseruisse: Hoc est corpus, hic scil. panis est corpus. Quod quidem verificare autor ille non potuit, nisi per unionem hypostaticam; tunc enim per communicationem idiomatum panis est corpus, sicuti homo est Deus. Lutherus autem satis duxit per tropum concedere, quod panis sit corpus. 4 dist. 9, qu. 2, art. 2.

[2] Transsubstantiatio Durandi non est nisi transformatio i. e. mutatio formae, sicuti fit in generatione naturali. Unde sequitur, quod esset vera corruptio panis et generatio Christi, sicut ex ligno generatur ignis. Quis autem auderet dicere, in sacramento Christum gigni? 4 dist. 9, qu. 2, art. 4.

als etwas anderes fortexistire. Del Vio ist der Meinung, daß seine Auffassung mit jener des heiligen Thomas sich decke; er beachtet nicht, daß Thomas ausdrücklich von einem Aufhören der Res, welche Brot ist, spreche, wie denn in Wahrheit nur, wenn Brot und Wein nicht mehr vorhanden sind, von einer vollkommenen Transsubstantiation beider gesprochen werden kann. Del Vio's Auffassungsweise stützt sich auf eine gewisse Stelle im Liber Sacramentorum des Ambrosius,[1] welche auch von Petrus Lombardus und Heinrich von Gent in dem bezeichneten Sinne aufgefaßt und verwerthet wurde, gleichwie auch Berengar dieselbe für sich geltend machte; Soto läßt es dahin gestellt sein, ob die betreffende Stelle wirklich das besage, was Viele in sie hineingelegt haben, und rechnet es Duns Scotus zum Verdienste an, die auf sie gestützte Ansicht Heinrich's von Gent ausdrücklich zurückgewiesen zu haben. Die Verwandelung des Brotes in den Leib Christi schließt, da der Leib in Kraft der Seele besteht, per concomitantiam auch die Präsenz der Seele Christi im Sacramente in sich; da die Seele Wesensform des Leibes ist, so hat man mit Thomas eine Verwandelung der Wesensform des Brotes in die Seele Christi anzunehmen,[2] und unter dem sacramentalen Leibe Christi den von der Seele geformten Leib zu verstehen. Nach Duns Scotus würde die Wesensform des Brotes in die von der Seele zu unterscheidende Wesensform des Körpers Christi verwandelt; da aber der Leib Christi nur in Kraft der Seele lebendig ist, so könnte die Consecration im Sinne der scotistischen Ansicht nicht die Hervorbringung des lebendigen Leibes Christi zum Terminus haben. Eben darauf läuft G. Biel's Annahme hinaus, welchem Körperlichkeit und Materia prima identisch sind.

Wie die Seele Christi und die Gottheit Christi ist auch die Quantität seines himmlischen Leibes concomitanter im Sacramente vorhanden.[3] Diese Lehrbestimmung ist nicht so deutlich wie jene der Wesensverwandlung in der Schrift und in den dogmatischen Documenten der Kirche enthalten. Durand meint, daß es schwer halte, dieselbe denkbar zu machen; es lasse sich begreifen, wie die Substanz des Leibes Christi ohne Quantität in jedem Theile der Hostie vorhanden

[1] Lib. Sacram. IV, c. 4.
[2] 4 dist. 10, qu. 1, art. 1.
[3] 4 dist. 10, qu. 1, art. 4.

sein könne, nicht aber, daß auf gleiche Weise die ganze Quantität des Leibes Christi in jedem Theilchen der Hostie vorhanden sein soll. Gleichwohl wird diese letztere von den Theologen verschiedener Richtungen gemeinhin angenommen; Bonaventura hält dafür, daß die Läugnung dieser Lehrbestimmung an einen glaubenswidrigen Irrthum anstreife, nach Alexander Halesius ist sie unzweifelhaft irrig. Nach Occam, welcher die Quantität mit der Res quanta zusammenfallen läßt, hätte die Sache keine Schwierigkeit; der Leib Christi habe in seiner himmlischen Existenz einen Modus quantitativus, der im Sacramente wegfalle. Sofern man aber die Quantität als etwas von der Res quanta Unterschiedenes ansieht, läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Quantität des Leibes Christi, soweit in ihr das Ordnungsverhältniß der einzelnen Theile des organischen Leibes sich vermittelt, im Sacramente vorhanden sein müsse, während das gleichfalls in der Quantitativität begründete räumliche Außereinandersein der einzelnen Theile allerdings nicht statthaben kann, und wie die Lehrer der Schule zu zeigen suchen, mit der Quantitativität nicht so denknothwendig verbunden ist, daß es nicht durch Gottes Macht in Wegfall kommen könnte. Durand unterläßt, auf die genannten zwei von einander abtrennbaren Momente im Begriffe der Quantität zu reflectiren; die Folge davon ist, daß nach seiner Auffassungsweise die Präsenz des Leibes Christi, der doch seinem Begriffe nach ein organisch gegliederter ist, im Sacramente fraglich wird. Der Leib Christi ist im Sacramente weder circumscriptiv, noch auch nur definitiv,[1] wie Viele behaupten, weil seine definitive Gegenwart im Sacramente seine Gegenwart an einem anderen Orte (im Himmel und auf anderen Orten) ausschließen würde. Definitiv ist der Leib Christi nur im Himmel, weil daselbst seine Quantität in einen bestimmten Raum gewiesen und von demselben umfaßt ist; im Sacramente aber ist er nicht an sich, sondern nur, sofern das consecrirte Brot in seine Substanz verwandelt ist. Ein Bewegtwerden des sacramentalen Leibes Christi kann bloß per accidens statthaben,[2] nämlich soweit die Abendmalsgestalten einer Bewegung unterliegen; Duns Scotus und Durand gehen zu weit, wenn sie selbst diese letztere accidentelle Art des Bewegtwerdens nicht zugeben wollen, weil in diesem Falle nicht Christi Leib, sondern bloß die

[1] 4 dist. 10, qu. 1, art. 5.
[2] 4 dist. 10, qu. 1, art. 6.

Abendmalspecies Gegenstand des Genusses wären, den evangelischen Worten zuwider, welche von einem Essen des Fleisches des Menschensohnes und von einem Trinken seines Blutes sprechen. Die Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente kann nur intellectiv und auch da nur in Kraft einer übernatürlichen Erleuchtung percipirt werden;[1] nur der sacramentale Christus selber kann sich mit leiblichem Auge sehen, den Modus essendi seiner Gegenwart im Sacramente jedoch nur intellectiv percipiren.

Der thomistischen Doctrin gemäß ist nach Vollzug der Substanzverwandelung die Quantität des Brotes der Träger der übrigen zurückbleibenden Accidenzen des Brotes. Bonaventura hielt dafür, daß die Quantität, durch deren Vermittelung die übrigen Accidenzen der Substanz des Brotes inhäriren, durch die Transsubstantiation nicht aus einem Subjecte mediante quod ein Subjectum quod werden könne. Del Vio läßt sich durch die Rücksicht auf Bonaventura's Einwand bestimmen zu behaupten, daß die Quantität des Brotes in Folge der Transubstantiation des Brotes das Esse quo verliere, und statt dessen ein Esse quod erlange. Die Verwandelung des Esse quo in ein Esse quod sei wol ein Wunder, aber in Folge desselben werde die Quantität zum natürlichen Träger der übrigen Accidenzen. Soto findet dieses Wunder überflüssig und undenkbar,[2] und meint, es genüge anzunehmen, daß die nach der Transsubstantiation zurückbleibende Quantität unmittelbar durch Gott gehalten werde, wodurch sie auch schon befähigt sei, die übrigen Accidenzen zu tragen. Del Vio glaubt seine Ansicht aus Thomas erweisen zu können; in Wahrheit ist sie die von Duns Scotus bekämpfte Ansicht Heinrich's von Gent.

Der Begriff des Sacramentes als sichtbaren Zeichens der unsichtbaren Gnade bewahrheitet sich im Bußsacramente im Handeln des Pönitenten und des lossprechenden Priesters; das reumüthige Schuldbekenntniß ist Wirkung der Bußgnade, die priesterlichen Lossprechungs-

---

[1] 4 dist. 10, qu. 1, art. 7.

[2] Enimvero istud esse existentiae nunquam intellexi esse aliquam entitatem distinctam a subjecto, tanquam aliam rem, sed est modus et actus substantiae. Quare dum quantitas perdere dicitur esse quo et aquirere esse quod, nihil novi acquirit, sed hoc tantum per miraculum fit, ut non insit sed per se stet. 4 dist. 10, qu. 2, art. 2.

worte sind sinnliche Vernehmbarmachung der Vergebungsgnade.[1] Durand faßt das Bußsacrament als Aggregat aus den Acten des Pönitenten und dem Lossprechungsacte des Priesters. Richtiger und der thomistischen Doctrin gemäßer ist es, die Acte des Pönitenten (Contritio, Confessio, Satisfactio) als die Materie, die priesterliche Lossprechung als die gottverordnete Form des Bußsacramentes zu fassen. Als Act des Pönitenten ist die Buße eine Tugend, und zwar eine specielle Tugend;[2] sie ist unter die generelle Tugend der Gerechtigkeit einzubeziehen, fällt aber nicht mit dem Gerechten als solchem zusammen, wie Durand meint, sondern hat eine speciell modificirte Bedeutung.[3] Subject der Bußtugend ist der Wille, Subject des Bußleidens das Concupiscibile; der Bußact als innerer Act nimmt seinen Ausgang vom Timor servilis und schließt im Timor filialis als nächster und unmittelbarer Vorbedingung der Erlangung der Bußgnade ab. Soto macht bemerklich,[4] daß die genauere Vermittelung des Wechselverhältnisses der Bußtugend und Rechtfertigungsgnade der Scholastik seines Jahrhunderts angehört; in der älteren Scholastik habe man sich gemeinhin damit begnügt, den Pönitenzact als Vorbedingung der Ertheilung der Heiligungsgnade (charitas et gratia) anzusehen; Duns Scotus und Durand wußten nichts von der Bußtugend als Virtus infusa, und sahen sie schlechthin als eine der Charitas vorausgehende Virtus acquisita an. Thomas hält die Bußtugend für eine Virtus infusa, drückt sich aber nicht so genau aus, daß eine Mißdeutung seiner Ansicht von Seite des Petrus Paludanus aus-

[1] Doctissime ergo Divus Thomas non solum probat, poenitentiam esse sacramentum, sed id ab utraque parte habere scil. poenitentis et absolventis; nam utrimque est invisibilis gratiae visibilis forma, quae est Augustini definitio. 4 dist. 14, qu. 1, art 1.

[2] Probatur primo, quia de illa exstat speciale legis praeceptum: Poenientiam agite etc. Secundo probatur ratione: Habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta; quocirca ubicunque occurrit specialis actus laudabilis circa speciale objectum formale, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis; manifestum est autem, quod in poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis scil. operari ad destructionem peccati inquantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alius virtutis. 4 dist. 14, qu. 2, art. 3.

[3] In poenitentia non consideratur justum simpliciter seu politicum, sed secundum quid, ut filii ad patrem, et servi ad dominum, et uxoris ad virum. 4 dist. 14, qu. 2, art. 4.

[4] 4 dist. 14, qu. 2, art. 6.

geschlossen geblieben wäre; dieser läßt einfach den Bußact der Charitas vorausgehen. Soto beseitiget den Widerstreit zwischen der Priorität der Bußtugend und der Priorität der Charitas dadurch, daß er zwischen der Priorität in genere causae efficientis und in genere causae materialis unterscheidet[1] — eine Vermittelung, die bereits bei Thomas selber[2] sich befindet.

Die Erörterung des Bußsacramentes führt auf die Besprechung des kanonischen Bußwesens, der Abläße und der Lehre vom Fegefeuer; das Sacramentum ordinis gibt Anlaß, das Verhältniß zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt auseinanderzusetzen, wobei Soto die richtige Mitte zwischen den extremen Gegensätzen, welche durch Augustin von Ancona einerseits, Marsilius von Padua andererseits repräsentirt sind, einhalten will.

Die eschatologische Partie des Werkes wird durch eine Erörterung über die Unsterblichkeit der Seele eingeleitet, welche aus den Aussprüchen der Schrift und der hervorragendsten Philosophen Plato und Aristoteles erhärtet wird.[3] Die Auferstehung der Leiber ist ein durch Gottes Macht bewirkter Vorgang übernatürlicher Art, welcher beziehungsweise auch eine natürlich faßbare Seite darbietet, sofern die Vereinigung der Seele mit ihrem Leibe einem natürlichen Begehren derselben entspricht.[4] Der Wiederkunft Christi zum Gerichte wird das Auftreten des Antichrists vorausgehen, in welchem alle Macht des Bösen geeiniget und verkörpert sein wird.[5] Das Ende der gegenwärtigen zeitlichen Weltwirklichkeit wird durch die in der Schrift

---

[1] Sanitas est causa finalis moderati exercitii, quae ideo prius movet hominem ad deambulandum; sed tamen deambulatio prior est sanitate in genere causae efficientis. Et ventus aperiens fenestram prior est in genere causae efficientis apertione; sed tamen apertio prior est in genere causae materialis, quia nisi prius natura aperta esset, aer non ingrederetur. Eodem pacto Deus per speciale auxilium movens liberum arbitrium, ut homo convertatur in ipsum, simul infundit gratiam ac subinde virtutes inter quas et poenitentiam, cujus ideo actus in genere causae efficientis posterior est infusione gratiae et actu fidei, spei et charitatis, sed in genere causae materialis motus actus poenitentiae est prior, quia nisi homo poeniteret, non fieret gratus. L. c.

[2] 2, 1 qu. 113, art. 8, ad. 2^{dum}.

[3] 4 dist. 43, qu. 1, art. 1.

[4] 4 dist. 43, qu. 1, artt. 2.

[5] 4 dist. 46, qu. 1, artt. 1 et 2.

geschilderten Zeichen und Katastrophen eingeleitet werden.[1] Das Reinigungsfeuer, welches die der Feuersphäre subordinirten Elementarsphären: Luft, Wasser, Erde durchdringen wird, wird alle zusammengesetzten Gebilde auflösen; es ist zugleich auch das Feuer, in welchem die Verworfenen büßen werden. Es ist übernatürlichen Ursprunges, und als der dem Kommen des Weltenrichters Christus vorausleuchtende Glanz seiner Majestät zu fassen.[2] Die Reinigung der Welt durch das Feuer ist die Vorbedingung der Erneuerung derselben, welche als Einrückung in den Stand ewiger Vollendung zu verstehen ist. Die unwandelbaren Verhältnisse der in Gott vollendeten Welt schließen die Fortdauer der das irdische Zeitleben regelnden Himmelsbewegungen aus;[3] diese zielen zunächst auf die Generations- und Corruptionsprocesse des Erdlebens, zuhöchst auf die generative Entwickelung der Menschengattung ab, und haben demzufolge aufzuhören, wenn die vorausbestimmte Zahl der Erwählten voll geworden ist. Es werden sonach am Ende der Zeiten die von der göttlichen Causalität ausgehenden motorischen Einflüsse aufhören und damit von selbst der Stillstand der himmlischen Sphären eintreten; dafür wird aber der Glanz der Himmelskörper gemehrt werden (Jesai. 30, 26), und im Stillstande ihrer Bewegungen werden sie ein gottähnlicheres Sein darstellen als im vorausgegangenen Stande der Bewegung. Die biblisch-kirchliche Lehre vom Stande der in Gott vollendeten Welt ist das höhere Dritte über den einseitigen Gegensätzen der naturalistischen philosophischen Weltlehren, in deren einer der gegenwärtige Zustand der sichtbaren Welt als ein ewiger ohne Anfang und Ende hingestellt wird (Aristoteles), während andererseits von einem unaufhörlichen Werden und Wiedervergehen derselben Welt gesprochen wird.

---

[1] 4 dist. 46, qu. 2, artt. 1—3.
[2] 4 dist. 48, qu. 1, artt. 1—4.
[3] 4 dist. 48, qu. 2, artt. 1—4.

Zweiter Abschnitt.

Die Weiterführung der Bestrebungen der Salmanticenser Schule durch die spanischen und portugiesischen Jesuiten. Der Gegensatz des Molinismus zum Bannezismus.

Den Jesuiten war in Spanien der Eingang durch Antonio d'Araoz, den Neffen des großen Ordensstifters Ignaz von Loyola gebahnt worden; um das Jahr 1548 besaßen sie, wie in anderen Städten Spaniens, auch in Salamanca ein Haus, stießen aber daselbst auf die heftigste und feindseligste Gegnerschaft des Melchior Canus, welcher von der Kanzel aus gegen sie eiferte, und selbst durch seine kirchlichen Oberen nicht zur Einstellung seiner gehässigen Angriffe gegen den neuentstandenen Orden vermocht werden konnte.[1] Desto freundlichere Aufnahme fand derselbe in Portugal; König Johann III wünschte Priester des neuen Ordens als Missionäre für die portugiesischen Colonien in Ostindien; man willfahrte in Rom seinem Verlangen, indem ihm Franz von Xavier und Simon Rodriguez zugesendet wurden. Xavier gieng 1541 mit dem Titel und den Vollmachten eines apostolischen Nuntius für ganz Indien von Lissabon nach Ostindien ab; Rodriguez blieb auf Wunsch des Königs in Portugal zurück und gründete mit neugeworbenen Genossen das berühmte Collegium in Coimbra, welches die Pflanzschule für die indischen Missionäre zu werden bestimmt war.

[1] Näheres über die feindselige Opposition des Canus und anderer Mitglieder des Dominicanerordens gegen die in Spanien Fuß fassenden Jesuiten in meiner Geschichte des Thomismus SS. 379 f.

Eine akademische Lehrthätigkeit erlangten die Jesuiten auf der pyrenäischen Halbinsel zuerst durch die Gunst des Königs Johann III an der Universität Coimbra, woselbst ihnen das Lehramt der Philosophie übertragen wurde; Peter Fonseca († 1599) war der erste, welcher seit 1555 dieses Lehramt ausübte und mit großem Ruhme verwaltete. Auch an der Universität zu Evora, woselbst Fonseca gleichfalls zeitweilig lehrte, fanden die Jesuiten unbehinderten Eingang und gründeten daselbst ein theologisches Lehrinstitut. An den spanischen Universitäten treten im Verlaufe der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nur vereinzelt Mitglieder der Gesellschaft Jesu als Inhaber von Lehrkanzeln hervor; so unter Anderen Gabriel Vasquez († 1604) an der Universität Alcala. Zwei berühmte Jesuiten spanischer Herkunft: Jakob Ledesma († 1575), welcher vor seinem Eintritte in den Orden in Alcala, Paris und Löwen studirt hatte, und Franz Toletus († 1596), ein Schüler des Dominus Soto, wendeten ihre Lehrthätigkeit dem von Ignatius gestifteten Collegium Romanum zu.[1] Papst Paul IV hatte diesem Collegium alle Privilegien einer Universität verliehen, zugleich aber die Lehrer desselben verpflichtet, an die an der Pariser Universität befolgte Lehrweise sich zu halten. Damit war die formelle Identität der Lehrweise des Ordens mit jener aller übrigen nach dem Muster der Pariser Universität eingerichteten Schulen gewahrt; die Möglichkeit der Entwickelung einer selbstständigen Schuldoctrin des Ordens wurde dadurch angebahnt, daß Pius IV dem Ordensgeneral 1561 die Befugniß verlieh, den Geistlichen seines Ordens die akademischen Grade zu verleihen und durch seine Stellvertreter auch den Schülern der Lehranstalt des Ordens ertheilen zu lassen.

Die selbstständige Gestaltung der theologisch-philosophischen Ordensdoctrin der Jesuiten begann an jenen Stätten der pyrenäischen Halbinsel sich vorzubereiten, an welchen die Jesuiten zuerst eine durch königliches Wohlwollen autorisirte akademische Lehrthätigkeit erlangt hatten, und setzte sich in Form einer Reaction gegen den die Philosophie absorbirenden Theologismus der spanischen Dominicanerschule in's Dasein. Die Jesuiten von Coimbra machten sich unter Anregung

[1] Vgl. über diese seit 1550 bestehende Hauptlehranstalt des Ordens unsere Schrift: Franz Suarez u. d. Scholastik d. letzten Jahrhunderte (Regensburg, 186' f.) I., S. 29 f. — Über den Beginn ihrer akademischen Lehrthätigkeit in anderen europäischen Ländern, sowie über Geist und Art ihrer Lehrweise ebendas. SS. 23 ff., 30 ff.

und Leitung Fonseca's an das Unternehmen, einen vollständigen Lehrcurs der aristotelischen Philosophie in der Form eines Commentars über sämmtliche Schriften des Aristoteles auszuarbeiten; Fonseca selber lieferte die ersten wichtigsten Beiträge zu diesem Unternehmen durch seine Erklärung der aristotelischen Metaphysik[1] und durch die von seinem Ordensgenossen Sebastian Couto revidirte und für den Druck vorbereitete Dialectica;[2] die physikalischen Schriften des Aristoteles zusammt der Ethik wurden von Emanuel Goes commentirt,[3] die Bücher de Anima von Cosmas Magalliano.[4] Die Dialectica, deren Herausgabe absichtlich möglichst lange hinausgeschoben wurde, um dem Buche eine möglichst sorgfältige Redaction zu sichern, umfaßt die Gesammtheit der logischen Schriften des Aristoteles mit Einschluß der Isagoge Porphyrii, und ist trotz des Strebens des Herausgebers nach exacter Kürze noch immer ein Werk von stattlichem Umfange; am kürzesten ist die Topik und Elenchik bedacht, bezüglich welcher des Näheren auf Fonseca's Schrift In isagogen Porphyrii verwiesen wird. Diese constituirt daher auch einen integrirenden Theil des philosophischen Gesammtcursus der Conimbricenses, während Fonseca's Erklärung der aristotelischen Metaphysik formell nicht als Bestandtheil derselben gilt, indem sie nicht bloß älteren Ursprunges ist als die seit 1591 veröffentlichten Bände des Unternehmens, sondern auch in manchen Puncten von den Conimbricenses beanstandet wurde, welche

---

[1] Metaphysica Aristotelis ex graeca lingua in latinam translata et commentariis illustrata (4 Voll.) Rom, 1577 u. 1580; Frankfurt, 1599; Cöln, 1604; Evora, 1604 u. ö.

[2] In universam dialecticam Aristotelis. Coimbra, 1606; Lyon, 1607; Cöln, 1607. In einer an den Leser gerichteten Vorerinnerung legt der Herausgeber Verwahrung ein gegen eine von unbefugter Seite in buchhändlerischem Interesse betriebene Veröffentlichung der ungefeilten Dictate Fonseca's, welche 1604 zu Frankfurt in's Werk gesetzt worden war.

[3] Goes' Commentare sind der chronologischen Ordnung nach folgende: Commentarii Collegii Conimbricensis d. J. in VIII Libros Physic. (1591) — In quatuor libros de Coelo (1592) — In libros de Meteoris (1592) — In parva naturalia (1592) — In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot cursus Conimbricensis disputationes, in quibus praecipua quaedam ethicae disciplinae capita continentur (1593) — In duos libros de generatione et corruptione (1595).

[4] In III Libros de Anima. Accessit tractatus de anima separata (von P. Balthasar Alvarez) et tractatio quorumdam problematum ad quinque sensus spectantium (1595).

aus demselben Grunde auch die ungesichteten Dictate Fonseca's über die Dialektik einer Überarbeitung bedürftig erachteten.[1] Sicher aber ist, daß Fonseca's aristotelische Arbeiten den Anstoß zur Entstehung des Cursus Conimbricensium gaben; die in demselben fehlende metaphysische Abtheilung konnte, soweit ihr Mangel nicht durch die revidirte Dialectica gedeckt war, für entbehrlich erachtet werden, nachdem nebenher die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez an's Licht getreten waren,[2] obschon diese als eine auf dem Grunde selbstständiger philosophischer Forschung stehende Arbeit mit dem commentatorischen Unternehmen der Conimbricenses nichts gemein haben. Die Hauptbedeutung des letzteren besteht darin, daß in demselben Aristoteles um seiner selbst willen zum Gegenstande des Studiums gemacht und alle zur Zeit verfügbaren Mittel einer methodisch-wissenschaftlichen Auslegung der Schriften des Aristoteles aufgeboten wurden.

Eine den sachlichen Werth der Leistungen der Conimbricenses abwägende Würdigung läßt sich nur in einer Geschichte der Auslegung der aristotelischen Bücher auf Grund einer Vergleichung der Conimbricenses mit den ihnen vorausgegangenen Erklärern des Aristoteles geben. Hier genüge zu bemerken, daß die Conimbricenses die gesammte exegetische Tradition überschauen und mit Auswahl benützen; daß ihre Erklärung dem beigefügten Texte nicht von Wort zu Wort folgt, sondern den Inhalt desselben übersichtlich gruppirt, und den Hauptinhalt jedes einzelnen Abschnittes zum Gegenstande lehrhafter Auseinandersetzung macht, wodurch sich die Erklärung zur Erledigung einer Reihe aufeinander folgender Quaestiones gestaltet. Dieses Vorgehen charakterisirt sich als ein Verfahren nach scholastischer Manier; das exegetisch-kritische Moment tritt in den Hintergrund. Dieser Mangel wird aber compensirt durch den Vorzug übersichtlicher Klarheit, die überdieß durch die präcise und theilweise sogar elegante Diction der Ausleger nicht wenig gefördert wird.

Uns hat vor Allem die mit der Universalienlehre zusammenhängende erkenntnißtheoretische Doctrin der Conimbricenses zu interessiren, durch welche auch die Auffassung der philosophischen Weltlehre

[1] Bibliopolae quidem furtive dialecticae glossemata cursus nostri commentariis supposuerunt, scripta quidem ante annos triginta caliginoso adhuc saeculo ab uno ex veteribus magistris — heißt es in dem der Dialectica vorausgeschickten Berichte an den Leser.

[2] Salamanca, 1597; Venedig, 1610; Köln, 1620.

und die Behandlung der Probleme der Metaphysik bedingt ist. Die erkenntnißtheoretischen Erörterungen der Conimbricenses knüpfen an die von Aristoteles gegebene doppelte Definition des Universale an[1] als desjenigen, quod est ut in pluribus insit und als desjenigen quod aptum est ut de pluribus praedicetur. Diese beiden Definitionen repräsentiren die metaphysische und logische Auffassung des Universale, oder das Universale in essendo und Universale in praedicando. In erkenntnißtheoretischer Hinsicht kommt die letztere Auffassung in Betracht, wobei es sich vor Allem darum handelt, ob das von Mehrerem aussagbare Universale etwas rein Relatives oder etwas Absolutes ist. Die Conimbricenses entscheiden sich mit Fonseca für Letzteres, und zwar mit Rücksicht auf den Unterschied des Gegensatzes von Universale und Particulare von jenem zwischen Commune und Singulare. Im Begriffe des Universale liegt, daß es ein Unum sei, und daß es geeignet sei von Mehrerem ausgesagt zu werden.[2] Die Einheit des Universale muß als Unitas praecisionis verstanden werden, wodurch die Theilung des Unum in eine Mehrheit, deren Singula mit dem Einem ejusdem nominis et rationis wären, ausgeschlossen ist.[3] Es genügt sonach nicht die bloße Unitas formalis des Universale, bei welcher Duns Scotus und viele Neuere stehen bleiben; denn so wesentlich dieselbe auch ist, läßt sie doch die Vervielfachung der Natur eines bestimmten Universale offen.

Das Universale ist ein Unum in Verbindung mit einer Aptitudo essendi in pluribus. Diese Aptitudo ist nicht, wie Einige, darunter auch Fonseca, wollen, als etwas Positives und Mittleres zwischen Einssein und Sein im Vielen, sondern als bloße Abwesenheit eines Widerstreites zwischen dem Einssein und dem Sein im Vielen zu fassen.[4] Albertus Magnus, Scotus, Capreolus sind der Ansicht, daß diese Aptitudo auch dem bereits singulär determinirten Universale

[1] Dialectica, Porphyr. Isag., qu. 1.

[2] Dialectica, Porphyr. Isag., qu. 2.

[3] Propriam universalis unitatem dicimus illam praecisionis, quae definitur negatio divisionis in plura ejusdem nominis et rationis. Quam opinionem, etsi ex antiquioribus nullus in his terminis inculcaverit, certum tamen est defendi ab illis omnibus qui concedunt naturis communibus ex se unitatem formalem, negant vero eas non esse universales nisi post operationem intellectus. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 2, art. 2.

[4] Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 3, art. 2.

als Aptitudo remota verbleibe; del Vio, Soncinas u. A., welchen auch die Conimbricenses sich anschließen, verwerfen die Aptitudo remota.

Zwischen Genus und Species, Species und Individuum besteht kein sachlicher, aber doch auch nicht ein bloß gedachter Unterschied, sondern ein virtueller Unterschied.[1] Ein sachlicher Unterschied kann zwischen den angegebenen metaphysischen Abstufungen nicht existiren, weil es ein Universale in primo statu naturae nicht gibt,[2] und auch nicht in secundo statu naturae,[3] wie Duns Scotus mit einigen seiner Anhänger dafürhält,[4] sondern bloß in tertio naturae statu[5] d. i. gemäß dem Sein, welches die natürlichen Dinge in der intellectiven Abstraction erlangen. Das Universale ist als Universale absolutum mit der durch den Intellectus agens aus dem Phantasma hervorgezogenen Species intelligibilis gegeben;[6] die seinem Universalsein inhärirende Aptitudo essendi in pluribus actuirt sich kraft seiner Reception in den Intellectus possibilis,[7] wird aber nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern durch einen besonderen Actus

---

[1] Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 4, art. 2.

[2] Ante intellectum nihil datur, quod re ipsa singulare non sit; aptitudo ad essendum in multis, in qua praecipue consistit ratio universalis, non cadit in rem singularem; ergo in nullam cadit ante operationem intellectus. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 4, art. 3, sect. 1.

[3] Est secundus naturae status, in quo ea sumitur conjuncta cum differentiis contrahentibus sive in esse realis et actualis existentiae, sive in esse possibili et ut vocant, essentiae. Dialectica, Porph. Isag. qu. 4, art. 4.

[4] Dividunt universale in potentiale et actuale, illudque vocant naturam ab inferioribus praecisam iisdemque inesse aptam, hoc vero eandem naturam jam divisam et multiplicatam. Ibid.

[5] Tertium naturae statum appellamus, cum res communis absque differentiis contrahentibus in specie intelligibili conceptuve repraesentatur; in hoc statuimus rem esse perfecte et absolute universalem. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 4, art. 5.

[6] Universale absolutum actu et formaliter est in specie intelligibili, quae praecedit actum intellectus possibilis eo pacto, quo negationes et privationes sunt in rebus. Dialectica. Porphyr. Isag. qu. 5, art. 3.

[7] Universalitas positiva h. e. relatio universalis unitasque et aptitudo, ut sunt entia rationis, non possunt existere in natura ante actum intellectus possibilis, ei tamen conveniunt, ubi primum sine differentiis contrahentibus in specie intelligibili ab intellectu agente producta repraesentatur. Ibid.

comparativus erfaßt.[1] Das Universale behauptet seinen Charakter als Universale in der actualen Prädication, in welcher es zum Prädicate eines Singulare gemacht wird;[2] die entgegengesetzte Ansicht des Duns Scotus, der bloß die völlig indeterminirte Universalität als wirkliche Universalität gelten läßt, ist unhaltbar, und wird gelegentlich von ihm selbst zurückgenommen.[3]

Es gibt nicht mehr und nicht weniger als fünf Universalien;[4] die Meinung des Johannes Majoris, daß die Fünfzahl derselben auf einer willkürlichen Annahme beruhe, widerstreitet der einstimmigen herkömmlichen Annahme. Das Universale als Absolutum bedeutet keine univoke generische Allgemeinheit im Verhältniß zu den fünf Universalien; wie sein Actus essendi ist auch seine Aptitudo essendi in der Vielheit der fünf Species bloß analogischer Art. Als Relativum aber umfaßt es die fünf Species des Universale in univoker Weise,[5] und zwar als Species infimas.[6] Die den fünf Universalien entsprechenden Particularia[7] scheiden sich in solche, welche

---

[1] Nullum ens rationis existit nisi actu cognoscatur; sed per solam abstractionem naturae sive in conceptu sive in specie non cognoscitur relatio, ergo fieri non potest, ut existat. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 6, art. 3.

[2] Formet intellectus conceptum naturae humanae praecisae ob omnibus inferioribus, deinde efficiat alium conceptum Petri; nemo negabit, posse intellectum assumta copula verbali efficere propositionem enuntiantem hominem de Petro. In eo eventu repraesentatio naturae manet eadem; ergo si ante praedicationem erat natura universalis vel quoad convenientiam vel quoad existentiam, eodem pactu in actu praedicationis habebit. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 6, art. 4.

[3] Scotus explicans conditionem necessariam, ut universale praedicetur, ait esse relationem universalis. Ibid.

[4] Sive universale sumatur ut relativum sive ut absolutum, distinguendum est per varias identitates, quas habet cum inferioribus; eas vero esse numero quinque sic deducitur. Quod est idem cum aliquo, aut est idem essentialiter aut accidentaliter. Si essentialiter, aut est tota illius essentia aut solum pars; si est tota essentia et quidditas, est species; si pars, aut est per modum potentiae et materiae, et est genus, aut per modum actus et formae, et est differentia. Si vero est idem accidentaliter, aut hoc habet necessario et inseparabiliter et est proprium; aut contingenter et separabiliter et est accidens. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 7, art. 1.

[5] Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 7, art. 2.

[6] L. c., art. 3.

[7] Dividitur particulare (si loquimur de illo quod proxime ab universali respicitur) in membra quinque Primum dicitur particulare in quid incom-

am Universale essentiell participiren, und in Particularia universalis accidentalis; erstere constituiren jederzeit nothwendig Una per se,[1] bei letzteren kommt, obwol sie nicht nothwendig per se Una sind, doch das Gegentheil nur ausnahmsweise vor; die Accidentia intrinseca sind jederzeit,[2] die Accidentia extrinseca meistentheils per se Una.[3]

Die Universalienlehre der Conimbricenses läuft schließlich in den Satz aus, daß jeder Allgemeingedanke eine Mehrheit particulärer Subjecte involvire.[4] Die Conimbricenses verwerfen in Folge dessen den thomistischen Satz, daß jeder Engel eine besondere Species constituire, wofür sie sich nicht bloß auf Scotus, Marsilius, Rickel, G. Biel, sondern auch auf Albertus Magnus, Alexander Halesius und Bonaventura berufen. Die Consequenz dieser ihrer Ansicht ist, daß es keine universalistische Naturen gebe, daß vielmehr die geistigen Wesenheiten eben so wie die sinnlich-natürlichen Wesenheiten singularistischen Charakters seien. Diese Auffassungsweise hat als einseitige Antithese zur speculativen Morphologie der thomistischen Doctrin ihren

---

plete; secundum particulare in quid complete; tertium in quale essentialiter; quartum in quale necessario; quintum in quale contingenter. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 8. art. 1.

[1] Haec particularia non constituuntur, nisi per contractionem suorum universalium mediis differentiis universalibus; sed ex differentia contrahente et natura contracta semper consurgit unum per se; ergo haec particularia necessario sunt entia per se sive unius essentiae. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 8, art. 2.

[2] Nullum Proprium vel Accidens reale et intrinsecum habere potest subjectum complexum; causa est, quia accidens commune est in subjecto per accidens singulare, sed unum numero accidens singulare et reale nequit intrinseco inhaerere, nisi in uno numero subjecto, ut manifestum est ex una inhaerentia, per quam existit, complexum vero simpliciter est multa. Ibid.

[3] Inter intrinseca accidentia tempus et locus semper denominant entia per se; nullum enim compositum per accidens occurret, quod per se primo sit in loco vel tempore et non per suas partes. De actione, tamesti videri possit eam primo competere toti conjuncto ex prima et secunda causa, cum earum neutri absque alterius consortio tribui queat, verosimilius tamen idem, quod de praecedentibus dicendum est . . . . Eandem legem subeunt quam plurima rationis entia et negativa . . . . Quaedam tamen particularia complexa inveniri constat exemplo de domo cognita; sive enim cognitum sumatur pro relatione rationis sive pro conceptu intellectus, eadem ratione praedicari potest de domo et de aliis accidentibus. Ibid.

[4] Dialectica Porphyr. Isag. qu. 8, art. 3.

speculativen Ausdruck im philosophischen Individualismus eines Nicolaus Cusanus und Leibniz gefunden; bei der Conimbricenses hat sie jedoch keinen speculativen Charakter, indem diese sich einfach darauf beschränken, die universalistische Auffassung der geistigen Wesenheiten fallen zu lassen, ohne irgend eine philosophische Vertiefung ihres grundsätzlichen Singularismus anzustreben. In der That hat das Festhalten am universalistischen Charakter der geistigen Wesenheiten nur dann ein speculatives Interesse, wenn die metaphysische Wahrheit und Giltigkeit der Allgemeinbegriffe aus dem universalistischen Wesen der dieselben denkenden Geistnaturen begründet werden soll; sind aber die Allgemeinbegriffe bloße Abstractionen aus der gegebenen sinnlichen Wirklichkeit, und gibt es keine Denkfassungen anderer Art, welche sich wirklich nur aus dem universalistischen Wesen der denkenden Geistnatur erklären lassen, so entfällt die Nöthigung, am universalistischen Charakter der Geistnaturen festzuhalten, und dieß um so mehr, wenn die Potenzen der Seele vom Wesen der Seele abgetrennt werden, wie von Seite der Conimbricenses im Anschlusse an die thomistische Doctrin geschieht.[1] Die Conimbricenses stehen auf dem Standpuncte eines empiristischen Realismus, der ihnen mit dem Aristotelismus gleichbedeutend ist, und den Nominalisten gegenüber die Möglichkeit objectiv wahrer Aussagen über die Dinge verbürgt.[2]

Der in diesem Sinne verstandene Aristoteles wurde bereits von Fonseca in der Einleitung zu seinem Commentar über die aristotelische Metaphysik als der Normalphilosoph hingestellt, der die richtige Mitte zwischen dem aus dem Platonismus herausgewachsenen Skepticismus der Akademiker und dem Dogmatismus der Stoiker behaupte. Wenn die altchristlichen Lehrer die platonische Welt- und Ideenlehre, sowie die stoische Moral priesen, während sie gegen die aristotelische Philosophie die schwersten Beschuldigungen vorbrachten, so waren für sie

---

[1] Comm. in Libb. de anima II, c. 3, qu. 4, art. 2.

[2] Veteres et recentiores Nominales dicunt, genera et species, si nomina ipsa excipias, in solis nudisque conceptibus quasi mera figmenta esse. Aristoteles tamen, et qui ultra nomina provecti res communes attigerunt, communi consensu respondent, harum substantiarum genera et species non esse in solis nudisque conceptibus tum quia dicuntur de rebus veris, tum quia ipsa per se sunt entia realia, licet a singularibus distincta non sint, nisi forte per intellectum. Dialectica, Porphyr. Isag. qu. 4, art. 6.

Gründe maßgebend, welche bei geänderten Verhältnissen und nachfolgendem tieferen Eingehen in das Wesen der Sache entfielen. Man kann die anscheinende Verwandtschaft des Platonismus und Stoicismus mit der christlichen Wahrheit zugeben, und in Folge dessen die von Augustinus dem Plato, von Hieronymus der stoischen Moral gezollte Anerkennung begreiflich finden; man darf aber daneben die schweren Irrthümer der stoischen Weltlehre und die schwankende Unsicherheit der zu keinem definitiven Abschlusse gelangten platonischen Lehre nicht übersehen, die den altchristlichen Lehrern nur wegen ihres Mangels an fester Bestimmtheit weniger gefährlich erscheinen mochte, als die auf feste rationale Principien gestützte aristotelische Doctrin; sofern der Sieg der christlichen Wahrheit durch die Überwindung der heidnischen Philosophie bedingt war, mußte das durchgebildetste der heidnischen philosophischen Systeme am entschiedensten bekämpft werden. Bei nachträglichem tieferen Eingehen in das Wesen der Sache erkannte man, daß die aristotelische Philosophie eines soliden Wahrheitsgrundes nicht entbehre, und die Irrthümer derselben nicht groß wie jene der platonischen und stoischen Philosophie seien; daß ferner, soweit es sich um eine Erkenntniß der natürlichen Dinge und um eine auf Vernunftgründe gestützte Vertheidigung der christlichen Wahrheit gegen Irrlehrer und Ungläubige handelt, die in christlichem Sinne berichtigte aristotelische Philosophie das brauchbarste Erkenntnißmittel, ja die einzig mögliche Philosophie sei. Im methodisch betriebenen Unterrichte der christlichen Schulen ist die aristotelische Philosophie nicht zu entbehren, und der aus ihrer zweckmäßigen Verwerthung geschöpfte geistige Ertrag und Gewinn so reichlich, daß gegenwärtig niemand daran denkt, die Auctorität des Aristoteles mit der irgend eines anderen Philosophen zu vertauschen.

Fonseca bezeichnet als die Hauptpuncte, in welchen die aristotelische Doctrin beanstandet werde, die Weltewigkeitslehre, die Läugnung der Vorsehung und der Seelenunsterblichkeit. Die beiden letzteren Puncte betreffend ist Aristoteles nach Fonseca nur insofern zu bemängeln, als er die Lehre von der speciellen Vorsehung unentwickelt ließ, und seine Überzeugung von der Seelenunsterblichkeit nicht so bestimmt und deutlich wie Plato vortrug, dafür aber auch die platonischen Irrthümer von der Seelenpräexistenz und Seelenwanderung vermied. Seine Annahme des Vorhandenseins der Welt seit ewig ist allerdings ein offen daliegender schwerer Irrthum, der aber immerhin

noch weit rationeller ist als Plato's Lehre von einem zeitlichen Weltanfange aus den von Ewigkeit her vorhanden gewesenen Elementen der Weltdinge. Diese Art der Bemängelung Plato's kann nicht auffallen, wenn es feststeht, daß der zeitliche Weltanfang nicht streng erweisbar sei. Die Conimbricenses[1] halten dafür, daß Fonseca Plato's Meinung über den Weltanfang richtig wiedergegeben habe, sind aber geneigt anzunehmen, daß Plato, indem er wenigstens der Ordnung der Welt einen zeitlichen Ursprung zuerkenne, der Wahrheit näherstehe als Aristoteles, der die Welt seit ewig als etwas Fertiges und im unendlichen Processe von Generationen sich Abwickelndes vorhanden sein lasse, was schlechterdings nicht denkbar sei. Der zeitliche Weltanfang ist Glaubenssatz; die Möglichkeit eines Schaffens von Ewigkeit her kann nicht in Abrede gestellt werden. Nicht bloß die unvergänglichen Substanzen: Engel, Himmelskörper, sondern auch Dinge, die ihrer Natur nach von endlicher Dauer sind, konnten von Ewigkeit her geschaffen, und von Gott eine unendliche Zeit hindurch ohne specielles Wunder erhalten werden.[2] Daß aber von Ewigkeit her eine Bewegung der Körper im Raume stattgehabt hätte, läßt sich nicht nur in Bezug auf die geradlinig fortschreitende Bewegung als geradezu unmöglich erweisen, sondern auch in Bezug auf die kreisförmige Bewegung der Himmelssphären kaum denkbar machen. Daß Aristoteles an der providentiellen Allgegenwart Gottes festgehalten habe, dünkt den Conimbricenses[3] weit wahrscheinlicher als die entgegengesetzte Annahme; sie stützen sich im Besonderen darauf, daß Aristoteles die Materie als etwas Geschaffenes ansehe, und unmittelbar durch Gott erhalten werden lasse, somit Gott allen materiellen Dingen, auch jenen der sublunarischen Sphäre unmittelbar nahesein lasse. Den Creatianismus des Aristoteles suchen sie[4] durch verschiedene Stellen aus der aristotelischen Rhetorik,[5] aus den Büchern de Generatione et Corruptione,[6]

---

[1] Comm. in VIII Libb. Physic., VIII, c. 2, qu. 3.

[2] O. c. VIII, c. 2, qu. 7.

[3] O. c. VIII, c. 10, qu. 1, art. 2.

[4] O. c. VIII, c. 2, qu. 2, art. 2.

[5] In 2 Rhet. c. 23 asserit, daemones esse opus Dei (vgl. Rhetor. II, p. 1398 b, lin. 15—17).

[6] In 2 de generatione c. 10 ait, Deum universum omnibus suis numeris concinne et eleganter perfecisse, veram aeternitatem iis, quae habere illam poterant, impertiendo (vgl. Gen. et Corrupt. II, p. 336 b, lin. 28 sqq.).

und aus der Metaphysik[1] zu erhärten. Bei Festhaltung der creativen Thätigkeit Gottes wird natürlich auch die Stelle Gen. animal. II, c. 3 (p. 736 b, lin. 28), welcher zufolge der Geist von Außen (θύραθεν) in das menschliche Gebilde eingeht, auf die creative Setzung der Seele durch Gott bezogen,[2] und darauf ein Beweis für die philosophische Überzeugtheit des Aristoteles von der Seelenunsterblichkeit gestützt.[3] Und wenn schon zugegeben sein sollte, daß Aristoteles im Puncte der Seelenunsterblichkeit keine vollkommen sichere Überzeugung gehabt habe,[4] so ergebe sich dieselbe doch als unabweisliche Wahrheit aus dem Zusammenhange seines Systems, und insbesondere aus demjenigen, was er über die intellective Thätigkeit und deren Verhältniß zu den sinnlichen Erkenntnißpotenzen der Seele bemerkt.

Auf dem empiristischen Realismus des Aristoteles fußend gab Fonseca den ersten Anstoß zur Entstehung jener Doctrin, welche die Theologen des Jesuitenordens in ihrem Bemühen um die Vermittelung des göttlichen Vorherwissens mit der Freiheit des menschlichen Handelns dem Bannez'schen Prädeterminismus entgegenstellten. Fonseca sprach sich in seinem Commentar zur aristotelischen Metaphysik[5] gelegentlich dahin aus, daß das göttliche Vorausbestimmen durch das göttliche Vorauswissen der menschlichen Handlungen bestimmt, und demzufolge der göttliche Reprobationsbeschluß ausschließlich in dem

---

[1] In 2 Metaph. c. 1 docet primam causam esse causam ceteris, ut sint (vgl. Metaph. I. β, p. qq. 3 b, lin. 23 sqq.). Quo loco probe advertit D. Thomas, Aristotelem Deum non solum motus sed ipsarum etiam rerum, quae motu cientur, causam fecisse. Praeterea in eodem libro c. 2 (vgl. p. 994 a, lin. 1 sqq.) probat Aristoteles non dari progressum in infinitum in causis agentibus sed tandem perveniendum ad unam omnium rerum effectricem causam i. e. Deum. Rursus 12 Metaph., c. 7 (siehe Metaph. XI., p. 1072. b, lin. 14) ait coelum et naturam pendere a Deo; et c. 8 (p. 1074. a, lin. 31 sqq.) Deum absolute principium primamque causam esse.

[2] Vgl. Alvarez de anima separata (siehe oben S. 72, Anm. 4) Disp. 1, art. 2.

[3] Quibus verbis significat Aristoteles, animum humanum non educi e gremio materiae, sed divinitus creari adeoque immortalem esse. L. c.

[4] Nobis videtur, etsi aliquantulum haeserit, magis tamen in eam propendisse partem, quae animum immortalem facit; sed quia videbat, se hinc argumentis perurgeri, illo praesertim de animorum infinitudine, perplexa varietate rem obscurasse, vel certe ita disputationum ambage implicuisse, ut ingenia potius studiosorum ad investigandum excitaret, quam aliquid certum fixumque relinqueret. Ibid.

[5] Comm. in Metaph. VI, c. 2, qu. 4, sect. 8.

von Gott vorhergesehenen schlimmen Verhalten des Menschen begründet sei. Fonseca's Schüler Ludwig Molina (1535—1600), welcher, aus Cuenza in Neucastilien gebürtig und seit seinem 18. Lebensjahre dem Jesuitenorden angehörig in Evora neben und nach Fonseca lehrte, gab als Erklärer der thomistischen Theologie den Gedanken Fonseca's die entsprechende weitere Ausführung, und wurde so der Urheber des unter dem Namen der Scientia media bekannten theologischen Lehrsystems, welches von den angesehensten zeitgenössischen Theologen des Ordens (Gabriel Vasquez, Fr. Suarez, Lessius, Gregor von Valentia) adoptirt wurde, und die Lehrweise des Ordens bleibend bestimmt hat. In der That ist auch die in der Scientia media gegebene Vermittelung der göttlichen Vorherbestimmung mit der menschlichen Freiheit eine Aussage des unbefangenen natürlichen Denkens, die allerdings einer Vertiefung durch die nachfolgend hinzutretende Reflexion des theologischen und speculativen Denkens bedürftig ist, aber auch in den mit ihrer tieferen Fassung verbundenen Modificationen ihr Wahrheitsrecht behauptet und behaupten muß, wofern nicht grundsätzlich auf ein wissenschaftliches Nachdenken über den Gegenstand der theologisch-philosophischen Frageproblems verzichtet werden will.

Molina veröffentlichte die Darlegung seiner Lehre von der Scientia media in seiner zu Lissabon erschienenen Schrift: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia.[1] Obwol das Werk von der portugiesischen geistlichen Censurbehörde approbirt worden war, stellten sich der Ausgabe desselben gleich anfangs Hindernisse entgegen, indem Bannez, der bereits seit Jahren die Lehrweise der Jesuiten als widerkirchliche Neuerung bekämpfte, das Erscheinen desselben zu verhindern trachtete. In Folge dessen wurde die Ausgabe und Versendung des Buches fast ein ganzes Jahr verzögert, begreiflicher Weise aber auch das Verlangen, den Inhalt des endlich freigegebenen Buches genauer kennen zu lernen gesteigert. Es war daher bald nach seinem Erscheinen vergriffen, und erlebte im Laufe zweier

[1] Die übrigen Schriften Molina's sind: Commentarii in Primam Partem S. Thomae (Lyon, 1593 u. ö.) — De jure et justitia 6 Voll. (Mainz u. Antwerpen 1593—1609) — De Hispanorum primigeniorum origine Libri IV. (Alcala 1573 u. ö.).

Decennien eine Reihe neuer Auflagen.[1] Die durch das Buch hervorgerufene Aufregung der Geister stieg in fortgesetzten Disputen, Anschuldigungen und Recriminationen der beiden einander gegenüberstehenden theologischen Schulen[2] zu dem Grade, daß der Großinquisitor von Spanien, der Cardinalerzbischof Quiroga in Toledo den Ausbruch eines kirchlichen Schisma befürchtete, und die Streitsache der Entscheidung des heiligen Stuhles unterstellte. Papst Clemens VIII zog (1594) die Entscheidung der Angelegenheit vor sein Forum, verlangte genaue Informationen über den Gegenstand der Streitsache, und untersagte den streitenden Parteien vorläufig die Weiterführung der Controverse. Nach mehrjährigen Vorbereitungen kam es zu der vom Papste angeordneten förmlichen Prüfung und Verhandlung, welche von den Dominicanern lediglich als ein über Molina's Buch angeordneter Untersuchungsproceß aufgefaßt werden wollte, während ihrerseits die Gönner der Sache Molina's auch auf die kirchliche Prüfung der Bannez'schen Lehre drangen. Neun Jahre (1598—1607) währten die Verhandlungen der zu diesem Zwecke eingesetzten Congregatio de auxiliis;[3] Papst Clemens VIII († 1605) erlebte das Ende derselben nicht; sein Nachfolger Paul V erklärte schließlich, daß die Nothwendigkeit einer autoritativen kirchlichen Entscheidung nicht vorliege, indem weder den Dominicanern eine Übereinstimmung mit den Lehren Calvin's, noch den Jesuiten eine Übereinstimmung mit den Lehren der Pelagianer zur Last gelegt werden könne. Damit war der Molinismus aus der ihm drohenden Gefahr einer förmlichen kirchlichen Censurirung gerettet, und der Austrag der Streitfrage der Zukunft anheimgegeben.[4]

---

[1] Cuenza, 1592; Lyon, 1593; Venedig, 1594 u. 1602; Antwerpen, 1595 u. 1609 u. s. w.

[2] Über den gleichzeitigen Zusammenstoß der belgischen Jesuiten mit den strengen Augustinianern in Löwen und Douai vgl. meine Geschichte des Thomismus SS. 381 ff.

[3] Darstellung derselben in meiner Gesch. d. Thom. SS. 395—442.

[4] Die auf die Verhandlungen der Congregatio de auxiliis und auf die damit zusammenhängenden Controversen bezüglichen Literaturangaben finden sich zusammengestellt in dem betreffenden Artikel der zweiten Auflage des Freiburger Kirchenlexicons (III. S. 918 f.); der daselbst angeführten Literatur ist weiter noch das seither erschienene Buch des belgischen Dominicaners Dummermuth (S. Thomas et doctrina praemontionis physicae seu responsio ad R. P. Schneemann S. J. aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores. Paris 1886) anzufügen.

Molina's Concordia ist ihrer Form nach ein Commentar zu bestimmten Lehrstücken des ersten Theiles der Summa theologica, als welche der Reihe nach 1 qu. 14, artt. 8 et 13; qu. 19, art. 6; qu. 22, artt. 1—4; qu. 23, artt. 1—5 durchgegangen werden. Am ausführlichsten sind die grundlegenden Erörterungen über 1 qu. 14, art. 13, welche das göttliche Vorherwissen der contingenten Dinge betreffen, und mehr als die Hälfte des Buches füllen. Molina unterscheidet im Eingange zu diesen Erörterungen zwischen natürlichem und freiem Erkennen Gottes. Unter ersterem versteht er das den göttlichen Willensentschließungen vorausgehende Wissen Gottes um dasjenige, was in seinem Wirkungsvermögen liegt, und um die zweckmäßige Inswerksetzung des in seinem Wirkungsvermögen Gelegenen; unter dem freithätigen Erkennen Gottes versteht er das den göttlichen Willensentschließungen nachfolgende Erkennen der von ihm gewollten contingenten Dinge, deren Contingentsein in der bestimmten, auch andersseinkönnenden göttlichen Willensdisposition begründet ist. Der thomistische Satz von der göttlichen Scienz als Causa rerum bezieht sich auf das vorausgehende natürliche, nicht auf das nachfolgende freie Erkennen. Dieses letztere hat, soweit es sich auf künftige Dinge bezieht, den Charakter eines Vorherwissens, welches seiner Natur nach untrüglich ist, indem es dasjenige zum Gegenstande hat, was zufolge der von Gott aus vielen Möglichkeiten ausgewählten Dispositionen und Verbindungen der Dinge unausbleiblich eintreten wird oder nicht eintreten kann. Neben diesen beiden Arten göttlichen Erkennens gibt es noch eine dritte mittlere zwischen beiden, zufolge welcher Gott kraft seiner in die innerste Tiefe des geschöpflichen Liberum arbitrium eindringenden Erkenntniß weiß, wie dasselbe unter diesen oder jenen von Gott gefügten Umständen und Verhältnissen sich entscheiden werde, obwol es in seinem Vermögen gelegen wäre, sich in entgegengesetzter Art zu entscheiden.[1] Diese dritte Art des göttlichen Erkennens heißt

[1] Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo, nisi periculose in concilianda libertate nostri arbitrii et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari velimus. Unam mere naturalem, quae proinde nulla ratione potuit esse aliter in Deo, per quam omnia ea cognovit ad quae divina potentia sive immediate sive interventu causarum secundarum sese extendit, tum quoad naturas singulorum et complexiones eorum necessarias, tum etiam quoad contingentes, non quidem quod futurae essent, vel non essent determinate sed quod indifferenter esse et non esse possent, quod eis necessario competit,

Scientia media, weil sie von der ersten und zweiten Art der Erkenntniß etwas an sich hat, zugleich aber von jeder aus beiden sich wesentlich unterscheidet. Sie läßt sich nicht mit der nachfolgenden freien Erkenntniß Gottes identificiren, da sie jedem freien Acte des göttlichen Willens vorausgeht, und es Gott nicht möglich ist, in Kraft der Scientia media etwas Anderes zu wissen, als was er durch sie thatsächlich weiß. Sie läßt sich aber auch mit der vorausgehenden natürlichen Erkenntniß Gottes nicht identificiren, so daß es für Gott unmöglich wäre, das Gegentheil dessen, was er thatsächlich weiß, zu wissen; denn würde das geschöpfliche Liberum arbitrium für das Gegentheil dessen, was Gott voraussieht, sich entscheiden, so würde dieses Gegentheil Gegenstand der göttlichen Voraussicht sein. Dieses Gegentheil würde sich dem göttlichen Erkennen als Object der Voraussicht präsentiren, wenn das Liberum arbitrium in eine andere Ordnung und in einen Zusammenhang der Dinge versetzt wäre, der eine von seinen factischen Entschließungen abweichende Selbstentscheidung involviren würde.

Wir müssen bekennen, daß uns durch diese Erklärungsweise die Vermittelung der menschlichen Willensfreiheit mit der Untrüglichkeit des göttlichen Vorauswissens nicht erzielt scheint, daß sie vielmehr theilweise im geistigen Banne jenes Determinismus steht, welchen zu bekämpfen Molina sich zu seiner besonderen Aufgabe setzte — andererseits aber das göttliche Vorauswissen in eine Abhängigkeit von der Beschaffenheit der creatürlichen Dinge setzt, welche mit der Absolutheit des göttlichen Erkennens sich nicht verträgt. Molina sieht sich zur Wahrung der Untrüglichkeit des göttlichen Vorauswissens genöthiget, anzunehmen, daß das menschliche Liberum arbitrium in einer bestimmten thatsächlich gegebenen Ordnung der Dinge sich nicht anders entscheiden könne, als es sich thatsächlich entscheidet, und läßt die Möglichkeit einer entgegengesetzten Entscheidung mit der Möglichkeit

---

atque adeo sub scientiam Dei naturalem etiam cadit. Aliam mere liberam, qua Deus post liberum actum suae voluntatis absque hypothesi et conditione aliqua cognovit absolute et determinate ex complexionibus omnibus contingentibus, quaenam re ipsa essent futurae, quae non item. Tertiam denique mediam scientiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere oppositum. 1 qu. 14, art. 13, disput. 52.

einer von der thatsächlich gegebenen Ordnung der Dinge verschiedenen Ordnung zusammenfallen. Da nun diese anders beschaffene Ordnung durch die von Gott factisch gesetzte Ordnung ausgeschlossen ist, so ist die Möglichkeit der von der factischen menschlichen Willensentscheidung abweichenden Handlungsweise keine reale, sondern bloß eine nominelle Möglichkeit; die menschliche Willenshandlung ist überhaupt nicht Selbstentscheidung, nicht Handeln einer über die thatsächlich gegebenen Verhältnisse hinausgreifenden selbstigen Potenz. Wie tief auch der selbstige Wille des gefallenen Menschen unter die Macht der gegebenen Verhältnisse gebeugt sein mag, daran muß festgehalten werden, daß er dieselben potentiell beherrscht, und diese potentielle Herrschaft in Kraft der Gnade in eine actuelle Herrschaft übergeht; woraus freilich zugleich folgt, daß Freiheit und Gnade von einander unablösliche Correlate sind, jedoch so, daß die Gnade nur unter Voraussetzung der metaphysischen Realität des menschlichen Freiheitsvermögens als wesentliche Form der geschöpflichen geistigen Selbstigkeit denkbar ist. Um die unlösliche Correlation von Gnade und Freiheit zu erfassen, müssen beide tiefer gefaßt werden, als es von Seite Molina's der Fall ist, welcher die Willensfreiheit nur nach ihrer phänomenologischen Seite als Vermögen der Wahl zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen in's Auge faßt, und andererseits die Möglichkeit sittlich guter Handlungen ohne übernatürlichen Gnadenbeistand vertritt.

Molina wurde in seinem Bemühen, die menschliche Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorherwissen der menschlichen Handlungen zu vermitteln, dadurch in eine falsche Position gebracht, daß er das für uns zeitlich Künftige auch als ein für Gott Künftiges ansah. Bei dieser Auffassungsweise tritt das unausweichliche Dilemma ein, das untrügliche göttliche Vorherwissen entweder als necessitirende Ursache des zufälligen Geschehens oder als eine vom zufälligen Verhalten des wahlfreien Willens abhängige Erkenntniß anzusehen. Molina entschied sich für Letzteres, und polemisirt gegen die strengen Thomisten, nach deren Ansicht die für uns künftigen Dinge Gott von Ewigkeit her nicht bloß in ihren Ursachen, sondern nach ihrem Esse existentiae präsent sind. Molina läugnet nicht, daß diese Ansicht auch von Thomas selber ausgesprochen werde; es sei aber nicht richtig, daß Thomas die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens einzig aus dem ewigen Präsentsein der Dinge secundum esse existentiae vor Gott begründe, es sei ferner auch fraglich, ob er dieses Präsentsein in absolutem Sinne

und ohne alle Restriction verstanden habe.[1] Nur dasjenige, was in der Zeit wirklich ist, kann mit der Ewigkeit coexistiren; ein noch nicht eingetretener, und möglicher Weise gar nicht eintretender contingenter Act des Liberum arbitrium hat noch kein Esse existentiae in der Zeit, somit auch nicht in der Ewigkeit.[2] Nach unserem Dafürhalten kann, wenn die Zeit von der Ewigkeit umschlossen ist, oder mit anderen Worten Gott der absolute Umschluß der von ihm innerlichst gehaltenen geschöpflichen Dinge ist, an der Coexistenz alles Zeitlichen mit der Ewigkeit d. i. an der simultanen Präsenz alles Zeitlichen vor dem alldurchdringenden Lichtblicke der göttlichen Erkenntniß nicht gezweifelt werden; das wirkliche Sein der Zeit außer Gott hebt sich im göttlichen Denken derart auf, daß in demselben das mit der Zeit gegebene Nacheinander nur als Gedankenverhältniß vorhanden ist. Die Hineinnahme des Zeitbegriffes in den Ewigkeitsgedanken ist das unerläßliche Mittel der speculativen Vertiefung der empiristischen Auffassung des göttlichen Vorherwissens, bei welcher Molina stehen blieb, und in Folge dessen zu einer eigentlichen Lösung des Problems nicht gelangte, sondern nur eine weitläufige Umschreibung der Aussagen

---

[1] Illud tamen admonuerim, non videri concedendas has propositiones: Omnia ex aeternitate fuerunt in aeternitate aut coexstiterunt simul Deo vel aeternitati. Cum enim copulae earum sint praeteriti temporis, non possunt adsignificare tanquam mensuram veritatis illarum durationem aeternitatis, in qua non est praeteritum, sed tantum durationem temporis praeteriti. Hae tamen possunt concedi: Omnia ex aeternitate coexistunt Deo; Omnia ex aeternitate sunt praesentia Deo secundum suum esse existentiae; Omnia ex aeternitate simul coexistunt Deo aut aeternitati; quippe cum ex ipsa aeternitate omnia in nunc aeternitatis coexistant et sint praesentia Deo ac aeternitati. Atque his propositionibus et non aliis utitur D. Thomas hoc loco. 1 qu. 14. art. 13, disp. 48.

[2] Quae post hunc diem sint in tempore, contingenter futura sunt ut sint aut non sint, tam in tempore quam in aeternitate; actus enim mei liberi arbitrii, qui cras est futurus, potest adhuc non esse in tempore; alioquin non esset contigenter in tempore futurus. Cum vero non sit in aeternitate nisi per esse quod habiturus est in tempore, utique potest reipsa non esse in aeternitate, alias neque in tempore esset futurus contingenter; ergo scientia qua Deus scit actum illum cras futurum esse, non habet ad hodiernam usque diem certitudinem nihil omnino dubitationis habentem ex existentia illius actus in aeternitate, quippe qui in ea possit non existere; non ergo existentia rerum in aeternitate est radix, quod Deus certo sciat ea, quae in tempore sunt adhuc contingenter futura. 1 qu. 14, art. 13, disp. 49

und Forderungen des gesunden Sinnes und unbefangenen Denkens lieferte.

Indem Molina den speculativen Gedanken einer simultanen Präsenz alles Zeitlichen in der göttlichen Anschauung fallen läßt, geht er auf die Ansicht Bonaventura's ein,[1] welcher die Untrüglichkeit der göttlichen Erkenntniß des zufälligen Künftigen daraus erklärt, daß Gott die Ideen aller Dinge gegenwärtig seien, mittelst welcher er die contingenten zukünftigen Dinge so erkennt, als ob sie ihm als existente präsent wären. Nach del Vio wäre dies zugleich auch die Ansicht des Thomas und Duns Scotus; Molina stellt jedoch Scotus als Gegner derselben hin; die natürliche Erkenntniß Gottes bezieht sich nach Duns Scotus nur auf dasjenige, was nothwendig so ist, wie es ist oder gedacht werden muß, während das contingente Geschehen ausschließlich auf die freien Willensdeterminationen Gottes als letzte Ursache zurückzuführen sei. Diese Ansicht des Duns Scotus — fährt Molina weiter — werde von einem Schüler des heiligen Thomas (Bannez) für jene des Thomas selber genommen, diesem somit der die Freiheit des creatürlichen Willens aufhebende Determinismus des Duns Scotus aufgebürdet. Bannez nehme, um die Willensfreiheit zu retten, seine Zuflucht zur Unterscheidung zwischen dem Sensus divisus und compositus, d. i. zur Unterscheidung zwischen dem Fürsichsein der contigenten Ursachen und zwischen dem Zusammensein mit der Causa prima, womit jedoch nach Molina nichts geholfen ist.[2] Auch sei Bannez nicht um die Rettung der Willensfreiheit, sondern nur der Untrüglichkeit des göttlichen Vorauswissens zu thun; Gott wisse trotz der Wahlfreiheit des menschlichen Willens sicher voraus, ob derselbe gut oder böse handeln werde, weil das gute oder böse Handeln des Menschen davon abhängt, ob Gott den menschlichen Willen wirksam zum Guten determiniren werde oder nicht. Demgemäß besäße der menschliche Wille nur eine Freiheit zum Sündigen, welche aber der Sache nach mit der Nothwendigkeit

---

[1] 1 qu. 14, art. 13, disp. 50.

[2] Si namque nulla habita ratione ejus, quod pro libertate liberum arbitrium creatum erat facturum, Deus aeterna determinatione liberae suae voluntatis influxuque suo illud determinat ad quod vult, stanteque ea determinatione et influxu divino liberum arbitrium nihil aliud potest, quam id ad quod ita determinatur, sane non video, quanam ratione liberum arbitrium reipsa maneat, ut ad quod voluerit, porrigat manum; nec qua ratione culpae aut merito illi tribui possit, quod ita a Deo inclinatum et determinatum effecerit. L. c.

zu sündigen zusammenfällt. Wenn diese Freiheit ein natürliches Vermögen des nicht vom göttlichen Willen und Einflusse determinirten Liberum arbitrium sein soll, warum sollte dasselbe nicht auch rein natürliche Handlungen z. B. velle sedere, velle surgere, velle ambulare ohne vorausgehende Determination und Beeinflussung durch den göttlichen Willen vollbringen können? Derlei natürliche Handlungen müßten aber von Bannez in richtiger Consequenz als Handlungen angesehen werden, welche der untrüglichen göttlichen Voraussicht entzogen sind. So widerstreitet also seine Anschauungsweise nicht bloß der Idee der göttlichen Gerechtigkeit und Güte, sondern gemeinhin dem gesunden unbefangenen Sinne.

Molina anerkennt die vorerwähnte Ansicht Bonaventura's als vollkommen richtig, nur habe Bonaventura zusammt den an ihn sich anschließenden Theologen unterlassen, sie vollkommen zu entwickeln; diesen Mangel glaubt Molina durch seine Theorie der Scientia media gedeckt zu haben, welche speciell die göttlichen Willensdispositionen in Bezug auf das von Gott vorausgesehene Verhalten des wahlfreien menschlichen Willens in's Auge faßt. Der göttliche Wille ist seiner Natur nach auf die Beseligung aller Menschen gerichtet;[1] Gott würde sich nicht zur Erschaffung der Menschen entschlossen haben, wenn er sie nicht zum Seligsein bestimmt hätte und ihnen auch die zur Erlangung der Seligkeit nothwendigen Mittel zuzuwenden gewillt gewesen wäre. Er machte jedoch das Gelangen zum Seligsein vom freien Willensgebrauche der Menschen und ihres Stammvaters Adam abhängig; in Folge des Falles Adam's wurde das Gelangen zur Seligkeit auch von den durch den Sündenfall herbeigeführten Alterationen der ursprünglichen Ordnung des Menschendaseins abhängig, ohne daß jedoch Gott aufgehört hätte, die Seligkeit Aller zu wollen, deren Erlangung von Seite Gottes durch den göttlichen Erlösungsrathschluß ermöglichet ist. Daß die Wohlthat der Segnungen des Erlösungswerkes thatsächlich nicht allen Menschen zu Gute kommt, hat seinen Grund in den durch den Sündenfall alterirten Verhältnissen des menschlichen Zeitdaseins, und ist eine der Sünde Adam's anhaftende Straffolge, welche der Voluntas Dei consequens angehört, und allerdings gleich der auf das Seligsein gerichteten Voluntas Dei antecedens positiver Wille Gottes ist, während das die Entscheidung

[1] 1 qu. 19, art. 6, disp. 1.

der Voluntas consequens bedingende sündigende Handeln des Menschen nicht etwas von Gott Gewolltes, sondern lediglich etwas Zugelassenes ist. Denn Gott kann nur das Gute wollen, sei es das zugleich an sich und für den Menschen Gute, oder das wenigstens an sich wenn auch nicht für den Menschen Gute (gerechte Strafe), nicht aber dasjenige, was weder an sich noch für den Menschen gut ist (Sünde). Diese bei Johannes Damascenus sich vorfindende Auffassung des Sinnes der Voluntas Dei antecedens und consequens ist laut der von Dominicus Soto zu Röm. 9, 22 gegebenen Erklärung entschieden jener des Augustinus und des Ambrosius Catharinus vorzuziehen, welche den paulinischen Satz 1 Tim. 2, 4 nur in restrictivem Sinne gelten lassen, und hat auch die Auctorität der großen Kirchenlehrer Athanasius, Ambrosius, Hieronymus für sich. Da Gottes Wille in Bezug auf die sündhafte Handlung sich rein zulassend verhält, andererseits aber dieselbe ohne Gottes Mitwirkung mit der creatürlichen Thätigkeit nicht zu Stande kommen könnte, so hat man in der Materie der Handlung dasjenige, was auf Rechnung des menschlichen Liberum arbitrium zu setzen ist, von Gottes Antheil an derselben zu unterscheiden; es kann sonach nicht die ganze Entität der Handlung auf die Causa prima zurückgeleitet werden, sie muß vielmehr auch abgesehen von der Formalis ratio peccati als Product des Zusammenwirkens zweier Causalitäten angesehen werden, indem sie eine von Gott nicht gewollte, sondern bloß zugelassene Beimischung hat. Diese Unterscheidung vermißt Molina in der bisherigen Scholastik, hält aber dafür, daß sie durch die Lehrentscheidungen des Trienter Concils nahegelegt sei, und von den älteren Scholastikern, wenn sie denselben vorgelegt worden wäre, gewiß nicht zurückgewiesen worden sein würde.[2]

---

[1] Conc. Trid. sess. VI, can. 6.

[2] Certe D. Thomas et alii nec negant nec negare possunt, concursum liberi arbitrii peculiarem ad actionem peccati una cum concursu generali Dei ab arbitrioque eo pacto realiter influente tanquam a particulari causa determinante ad speciem actionis provenire, quod actus ille sit contra legem Dei ac materiale et fundamentum peccati; neque item negant neque negare possunt, eundem arbitrii influxum ad actum peccati esse abusum arbitrii ad id, ad quod a Deo collatum non est, ut Augustinus affirmat, atque adeo permissum dumtaxat a Deo esse, ut Concilium Tridentinum definit, ac proinde neque actionem quae illam consequitur, intentam esse a Deo per creatum

Das Gesagte gibt Molina Anlaß, den von del Vio aufgestellten Begriff der göttlichen Providenz zu berichtigen, der nicht mit jenem der göttlichen Präscienz confundirt werden dürfe.[1] Del Vio hält dafür, der Begriff der Providenz involvire, daß jegliches Ding seinen natürlichen gottgedachten und gottgewollten Zweck thatsächlich erreiche, und steht deßhalb rathlos vor der Frage, wie damit die Thatsächlichkeit der ordnungswidrigen Sünde in Einklang zu bringen sei. Da er zwischen Präscienz und Providenz nicht zu unterscheiden weiß, so kann er nicht umhin, das Praescitum auch als ein Praeordinatum anzusehen, und sieht sich in Folge dessen dahin gedrängt, auch den ordnungswidrigen Mißbrauch des Liberum arbitrium als etwas von Gott Präordinirtes und somit unausweichlich Eintretendes anzusehen, was er andererseits doch wieder nicht zugeben will, da die Thatsache der Willensfreiheit sich damit nicht vereinbaren läßt. Er zieht sich demgemäß auf die Unerforschlichkeit der über den Gegensätzen von contingenten und nothwendigen Ursachen erhabenen göttlichen Ursächlichkeit zurück d. h. er verzichtet auf die Lösung der Frage über das Verhältniß der göttlichen Präscienz zur menschlichen Willensfreiheit.

Molina hat nichts dagegen, daß die Prädestination mit der göttlichen Providenz indentificirt und als der die übernatürliche Beseligung der geistigen Creaturen betreffende Theil der Providenz gefaßt werde; die Gewißheit des Prädestinirtseins beruht ihm aber auf der göttlichen Präscienz des richtigen menschlichen Gebrauches der von Gott zur Erlangung der ewigen Seligkeit dem Prädestinirten dargebotenen Mittel. Die Reprobation ist als directer Gegensatz, nicht zur Prädestination, sondern zur Approbation zu fassen, welche sich zur Prädestination als Posterius verhält, und die von den Prädestinirten in Kraft der Gnade gewirkten heilsverdienstlichen Tugenden und Werke zum Gegenstande hat. Der Prädestination ist einzig das Nichtprädestinirtsein entgegengesetzt; dieses Nichtprädestinirtsein ist aber kein göttlicher Act, sondern vielmehr die Abwesenheit eines göttlichen Actes; die Verwerfung des Sünders wird nicht durch Gott, sondern lediglich durch den Sünder selber verursacht, die Reprobation ist nicht der Wirkungsgrund, sondern eine Folge der Sünde, Gottes Antheil an der Verwerfung besteht lediglich in der Zulassung der

arbitrium et concursum suum generalem, sed solum esse permissam. 1 qu. 19, art. 6, disp. 3.

[1] 1 qu. 22, artt. 1—4.

Sünde und in der Unterlassung der Spendung jenes Maßes von Gnade, kraft dessen auch ein tiefverirrter und verhärteter Sünder noch zur Umkehr von den Wegen der Sünde bewogen werden könnte. Man kann zugeben, daß an diesem Unterlassen Gottes der Wille, die Majestät und Erhabenheit der göttlichen Gerechtigkeit an den Verworfenen zu offenbaren, Antheil habe; er darf aber nicht als Hauptmotiv, und noch viel weniger als einziges Motiv der Reprobation gelten. Die Hauptmotive der göttlichen Zulassung der Sünde sind die Evidentmachung der vollen Bedeutung der menschlichen Freiheit einerseits, und andererseits die durch das Factum der Sünde ermöglichte Manifestation der Heilsmacht des göttlichen Erlösungswerkes mit seinem unerschöpflichen Reichthum an erhabensten Selbstbekundungen Gottes und der Glorie Gottes in den Kämpfen und Siegen der Heiligen.

Molina hält eine kritische Umschau über die bekanntesten neueren und älteren Auseinandersetzungen der Lehren über Prädestination und Reprobation, um auf diesem Wege Inhalt und Tendenz seiner eigenen Theorie noch deutlicher an's Licht zu stellen. Er stimmt Catharinus zu,[1] sofern dieser die Reprobation von der göttlichen Voraussicht des schlimmen Gebrauches der menschlichen Willensfreiheit abhängig macht; er erklärt sich aber gegen die zu enge Fassung des Prädestinationsbegriffes des Catharinus, welcher nicht Alle, welche die Seligkeit wirklich erlangen, sondern nur Einige derselben als Prädestinirte gelten läßt, und deren Auserwählung nicht in Kraft der göttlichen Präscienz, sondern der göttlichen Präordination gewiß sein läßt, wobei augenscheinlich die Bedeutung der menschlichen Wahlfreiheit nicht zu ihrem Rechte komme. Molina will nicht so weit gehen, das Maß der Gnade, welches Gott den Einzelnen verleiht, genau von dem vorausgesehenen Verhalten des Willens abhängig zu machen, weil damit der souverainen Freiheit des göttlichen Gnadewaltens Eintrag gethan würde. Andererseits will er aber den von ihm zugestandenen Unterschied zwischen Gratia efficax und Gratia sufficiens nicht bis zu dem Grade erweitern, daß die Unwirksamkeit der an sich zureichenden Gnade in keinerlei Weise durch das freie Verhalten des menschlichen Willens bedingt wäre; denn daraus würde folgen, daß bei bloßer Verleihung der Gratia sufficiens der Mensch sündigen müsse, während er umgekehrt bei Verleihung der Gratia efficax nur

[1] 1 qu. 23, artt. 4 et 5, disp. 1.

Gutes thun könne. Die an sich zureichende Gnade wird durch das Verhalten des Willens wirksam. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß Gott ein größeres Maß der Gnade verleihen könne, um eine Wirkung zu erzielen, die nach seiner untrüglichen Voraussicht bei einem geringeren Maße nicht eintreten würde. Damit wird jedoch kein qualitativer Unterschied zwischen Gratia efficax und sufficiens begründet, wol aber die freie Gnadenwahl Gottes zur Anerkennung gebracht, daher Molina sich gegen die Unterstellung verwahrt, als ob er den guten Gebrauch der Willensfreiheit, wenn schon nicht als Causa necessaria, so doch als Causa congrua der Prädestination ansehe.

Christus ist die meritorische Ursache unserer Prädestination in Bezug auf die übernatürlichen Gnadengaben, nicht aber in Bezug auf die natürlichen Bedingungen eines erfolgreichen Tugendstrebens. Es gibt allerdings natürliche Gnadengaben, welche nach dem Zeugniß der heiligen Geschichte im Heilsverdienste Christi begründet sein können, wie z. B. die Erhörungen der Gebete frommer Eltern um Erlangung eines Sohnes nach langer unfruchtbarer Ehe. Gegen Driedo, Tapper und Capreolus hält Molina die Ansicht aufrecht, daß Christus nicht bloß die meritorische Ursache der Rechtfertigungsgnade und der derselben nachfolgenden Gnadengaben, sondern auch der Glaubensgnade und der dieser Gnade vorausgehenden Dispositionen sei. Diese Dispositionen werden, wie Molina gegen Javellus aufrecht hält, durch die übernatürliche Gnadenhilfe Gottes hervorgerufen.[1] Javellus substituirt dieser übernatürlichen Hilfe eine specielle natürliche Hilfe Gottes, durch welche er den die göttliche Prädestination causirenden guten Gebrauch des freien Willens veranlaßt sein läßt. Denn die allgemeine göttliche Mitwirkung zu den menschlichen Handlungen reicht nach Javellus nicht aus, den Menschen zur Setzung moralisch guter Handlungen zu befähigen, was Molina als irrig verwirft. Die meritorische Ursache der Reprobation ist der Stand todsündlicher Verschuldung, in welchem der Mensch nach Gottes Voraussicht aus dem irdischen Leben scheidet.[2] Ursache der Reprobation sind nicht bloß die actuellen Versündigungen des Menschen, sondern auch die Behaftung mit der Schuld Adam's, obschon die Poena damni der ungetauft verstorbenen

---

[1] 1 qu. 23, artt. 4 et 5, disp. 1.

[2] 1 qu. 23, artt. 4 et 5, disp. 4.

Kinder lediglich im Mangel einer übernatürlichen Beſeligung beſteht, wodurch die natürliche Beſeligung nicht ausgeſchloſſen iſt.[1]

[1] In praedestinatione et reprobatione parvulorum solum agebatur de gratuitis donis consequendis aut amittendis. Parvuli namque reprobati in reliquis perinde se habebunt, ac si in solis naturalibus fuissent constituti. Imo post diem judicii, cum ipsorum animae suis corporibus fuerint restitutae, ab omnibus molestiis et aerumnis, quibus in hac mortali vita subjacemus, supernaturaliter liberabuntur, melioremque in naturalibus vitam, vitio omni mentis et corporis immunem in perpetuas aternitates ducent, quam ullus unquam mortalium duxerit. 1 qu. 23, artt. 4 et 5, disp. 1.

Dritter Abschnitt.

Die Theologie des Gabriel Vasquez.

Papst Benedict XIV hebt die beiden spanischen Theologen Fr. Suarez und G. Vasquez mit Auszeichnung hervor, indem er sie die beiden Leuchter der Theologie nennt. Die Theologie des Franz Suarez haben wir in einer besonderen Arbeit ausführlich dargestellt; die theologischen Anschauungen des von Benedict XIV ihm zur Seite gestellten Vasquez sind, so viel uns bekannt, in der neueren Literatur nirgends eingehender auseinandergesetzt. Uns bietet sich hier der geeignete Ort, dieselben etwas ausführlicher darzulegen.

Gabriel Vasquez oder Vazquez (1551—1604), geboren zu Belmonte in Neucastilien, und seit seinem 18. Lebensjahre dem Jesuitenorden angehörig, begann bereits 25 Jahre alt an der Universität in Alcala zu lehren, und wurde einige Jahre später in das Collegium Romanum als Erklärer der thomistischen Theologie berufen. Von Rom wieder in seine frühere Stellung in Alcala zurückgekehrt, wurde er derselben plötzlich durch einen vorzeitigen Tod entrissen. Seine wissenschaftliche Hauptleistung ist sein Commentar zur Summa theologica, welcher 9 Foliobände füllt;[1] diesen schließt sich als zehnter

[1] Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Lyon 1620, nachdem bereits früher ein Theil derselben an anderen Orten, so namentlich in Ingolstadt 1609 ff. erschienen war. Von den neun Bänden seines Commentars zur Summa theologica enthält Tom. I die Erklärungen zu 1 qq. 1—26, Tom. II 1 qq.

Band ſeiner Werke ſeine Erklärung der Pauliniſchen Briefe an.[1] Zwei andere ſelbſtſtändig erſchienene Arbeiten: De cultu adorationis und Duae disputationes contra errores Felicis et Elipandi de adoptione et servitute Christi wurden der chriſtologiſchen Abtheilung ſeines Commentars zur Summa einverleibt. Einer ſeiner Verehrer veröffentlichte unter dem Titel Disputationes metaphysicae[2] einen aus Vasquez' theologiſchen Schriften gezogenen Überblick der philoſophiſchen Lehren desſelben.

Vasquez' Commentar zur Summa theologica beſteht in einer fortlaufenden Reihe von Diſputationen, welche unter kritiſcher Bezugnahme auf die Anſichten zeitgenöſſiſcher und mittelalterlicher Theologen an die einzelnen Lehrartikel des Textes der Summa theologica ſich anſchließen. So wird gleich anfangs[3] unter Bezugnahme auf del Vio's Anſicht die Frage erörtert, was Thomas unter der Doctrina sacra, welche außer und neben den philoſophiſchen Disciplinen nothwendig ſei, verſtanden wiſſen wolle, ob den Habitus des Glaubensbewußtſeins, oder die Theologie als eine aus den Lehrſtücken des Glaubens entwickelte ſyſtematiſche Doctrin. Nach del Vio iſt keines von beiden unter der Doctrina sacra gemeint, ſondern einfach die geoffenbarte übernatürliche Glaubenswahrheit. Andere halten dafür, daß Thomas unter der Doctrina sacra wirklich die Theologie gemeint habe, nur nicht unter Beſchränkung auf jene Form, welche ſie durch Petrus Lombardus erlangt hat, ſondern als eine Scienz, die von jeher in der Kirche vorhanden war, und bei den altchriſtlichen Lehrern vielleicht ſogar reiner als in ſpäteren Zeiten, wenn auch nicht in der ſyſtematiſch durchgebildeten Form der ſpäteren Zeiten; nur ergebe ſich hieraus nicht die Nothwendigkeit eines Innehabens der Doctrina sacra für jeden einzelnen, da der einfach Glaubende mit dem wiſſenſchaftlichen Theologen gleiche Anwartſchaft auf die Erlangung des ewigen Lebens habe, ſondern für die Geſammtheit der chriſtlichen Geſellſchaft, deren

---

27—64, 106—114; Tom. III 2, 1 qq. 1—20; Tom. IV 2, 1 qq. 21—114; Tom. V: Opuscula moralia ad Secundam Secundae spectantia de eleemosyna, scandalo, restitutione etc.; Tom. VI—IX 3 qq. 1—93.

[1] Paraphrasis et compendiaria explicatio ad octo D. Pauli Epistolas (Epp. ad Romanos, Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonic. 1 et 2, Hebraeos).

[2] Madrid 1617; Antwerpen 1618.

[3] In Partem Primam S. Thomae disp. 1.

einzelne Glieder durch das Vorhandensein der heiligen Wissenschaft in der Kirche vor Abirrungen von der reinen ungetrübten Wahrheit bewahrt bleiben sollen. Vasquez findet diese Art der Begründung der Nothwendigkeit der Doctrina sacra im Texte der Summa nicht enthalten; Thomas verstehe unter der Doctrina sacra allerdings eine Scienz, aber eine für Alle ohne Unterschied nothwendige Scienz, was sich für den Fall als denknothwendig erweise, daß darunter die Theologie nicht bloß als Habitus conclusionum, sondern auch als Habitus principiorum d. i. als ein Wissen um die zum Heile nothwendige Kenntniß der Lehrstücke des Glaubens verstanden wird. Selbstverständlich ist unter der jedem Einzelnen nothwendigen Doctrina sacra ein Habitus fidei acquisitae zu verstehen, welcher insofern ein supranaturaler Habitus ist, als die theologische Wahrheit nicht auf dem Wege der Vernunftforschung gewonnen wird, sondern auf Offenbarung beruht. Del Vio beschränkt die Nothwendigkeit der Doctrina sacra auf die übernatürlichen Wahrheiten und meint, daß sie in Bezug auf die Erkenntniß der natürlichen Vernunftwahrheiten zwar nützlich aber nicht schlechthin unentbehrlich sei; del Vio ist nämlich der Meinung, daß die natürliche Vernunft ohne Gnadenhilfe alle aus den Principien der natürlichen Erkenntniß abzuleitenden speculativen und praktischen Erkenntnisse gewinnen könne. Vasquez verwirft diese Annahme, und ist von der Überzeugung durchdrungen, daß die irrthumsfreie und vollentwickelte Erkenntniß der natürlichen philosophischen Wahrheiten das christliche Glaubensbewußtsein zu seiner Voraussetzung habe.

Die Theologia viatorum ist nicht Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes und steht auch nicht in einem Subalternationsverhältnisse zur Wissenschaft Gottes und der Seligen,[1] wie Capreolus und del Vio unter mißverständlicher Berufung auf Thomas annehmen. Ein Subalternationsverhältniß kann nur zwischen Wissenschaften von mindestens relativ verschiedenem Inhalte, nicht aber bei Wissenschaften völlig gleichen Inhaltes statthaben. Zwischen der Theologia Viatorum und Beatorum besteht aber nur dieser Unterschied, daß die Beiden gemeinsamen Principien in der Theologia Beatorum nicht, wie in ersterer, Principia sola fide tradita, sondern Principia per se nota sind. Del Vio meint wol einen sachlichen Unterschied zwischen der

[1] O. c., disputt. 4—6.

Theologia Beatorum als Wissenschaft der Principien, und zwischen der Theologia Viatorum als Inbegriff der aus jenen Principien abgeleiteten Wahrheiten festhalten zu können, übersieht aber, daß diese Wahrheiten auch in der Scientia Beatorum enthalten sind; auch entlehnt die Theologia Viatorum die ihr mit der Theologia Beatorum gemeinsamen Principien nicht aus letzterer, wie es in einer Subalternwissenschaft im Verhältniß zu der ihr übergeordneten Wissenschaft der Fall ist. Mit dem Subalternationsverhältniß entfällt auch der Charakter der Theologia Viatorum als strenger Wissenschaft, welchen del Vio zwar nicht für dieselbe als thatsächlich existirende menschliche Wissenschaft, aber doch für ihr Sein an sich in Anspruch nimmt; dieses Ansichsein ist jedoch eine aller Realität entbehrende Fiction.

Die Einheit der theologischen Scienz wird von Thomas aus der Einheit ihres Objectum formale begründet.[1] Del Vio faßt die Ratio objecti formalis als Ratio sub qua im Unterschiede von der Ratio quae; die Ratio qua betrifft die Entität des Objectes, die Ratio sub quae den Modus seiner Präsenz im Intellecte als Scibile. Die Einheit der Theologie würde sonach in der Einheit der Gegenstände der Theologie sub ratione scibilis et speculabilis gründen. Vasquez hält dieß für unrichtig; jede Wissenschaft bezieht sich nach Aristoteles zunächst und primär auf die Entität ihres Objectes oder auf das Object als solches; und so hat es auch Thomas gemeint, wenn er, das intellective Erkennen mit dem sinnlichen Sehen vergleichend und zwischen dem materiellen und formellen Objecte des Sehens unterscheidend, das Gefärbtsein des Gegenstandes als das Objectum formale des Sehens bezeichnet; die Farbe ist eben die durch den Gesichtssinn percipirte Res oder Entität.[2]

Die Theologie ist zugleich eine speculative und praktische Wissenschaft.[3] Thomas, Capreolus und andere Thomisten bezeichnen sie als

---

[1] O. c., disp. 7.

[2] Theologia nostra non eo erit scientia una vel habitus, quod omnia quae considerat, induant unam rationem revelationis aut scibilis; haec enim denominatio jam supponit unitatem in ipso habitu et scientia a qua provenit . . . Theologia habet suam unitatem ex conclusionibus, ut colliguntur ex principiis; ergo ratio revelationis non potest tribuere unitatem theologiae nostrae. L. c.

[3] O. c., disputt. 8 et 9.

eine vorzugsweise speculative Wissenschaft; Vasquez stimmt bei, sofern damit nicht gesagt sein will, daß sie dem größten Theile ihres Inhaltes nach speculativ sei, sondern daß das primäre Object derselben Gott ist, welcher Gegenstand bloßer Speculation sein kann. Del Vio spricht von einem eminenter speculativen und praktischen Charakter der Theologie, welchen er in der Beschaffenheit des Objectes der Theologie als absolut höchsten unendlichen Objectes, in Ansehung dessen die in Bezug auf die endlichen Objecte essentiell auseinandertretenden Charaktere des speculativen und praktischen Erkenntnißhabitus im theologischen Erkennen essentiell geeiniget sind, begründet sieht. Nach Vasquez ist der theologische Erkenntnißhabitus nicht bloß eminenter, sondern formaliter ein speculativer und ein praktischer Habitus. Beide Arten des Habitus schließen einander nicht aus, sie sind auch in anderen Wissenschaften zugleich vorhanden, deren Objecte zugleich eine theoretische und praktische Seite darbieten. Nur rein praktische und rein speculative Erkenntnißhabitus, die beide ganz verschiedene Objecte haben, sind essentiell von einander verschieden.

Vasquez ist mit del Vio darin einverstanden,[1] daß die Anstreitungen der theologischen Wahrheit in evidenter Weise widerlegt werden können, jedoch nur insoweit, daß der Ungrund das Einwandes erhellt, nicht aber, daß hiedurch, wie del Vio meint, das Gegentheil der glaubenswidrigen Behauptung evident gemacht, also die angestrittene Wahrheit selber evident wird; denn dieß hieße den mysteriösen Charakter der Glaubenswahrheit aufheben und dieselbe in eine Vernunftwahrheit verwandeln. Ein weiterer Irrthum del Vio's ist seine Meinung, daß die positive Widerlegung von Ansichten, welche indirect gegen das Mysterium streiten, eine theologische Function sei; sie ist vielmehr eine philosophische Function, daher die Theologie, soweit sie mit Hilfe von Vernunftgründen die Glaubenswahrheiten zu erweisen und zu vertheidigen sucht, in einem Subalternverhältniß zur Philosophie steht.[2]

Die allen anderen theologischen Wahrheiten vorausgehende Grundwahrheit der Theologie ist die Existenz Gottes. Der Satz Deus est

[1] O. c., disp. 11.

[2] Theologia nostra interdum assumit in suis demonstrationibus aut certis syllogismis aliqua principia naturalia, quae ideo credit esse Dei doctrinam, quod naturali ratione evidenter nota sint; haec tamen sola non assumit, sed simul cum altero articulo sola revelatione noto. O. c., disp. 7.

ist nach der gemeingiltigen Ansicht der Theologen keine Propositio per se nota,[1] was Vasquez vollkommen anerkennt, zugleich aber bekennt, den eigentlichen Wahrheitsgrund dieser gemeingiltigen Ansicht bei keinem ihrer bisherigen Vertreter aufgewiesen gefunden zu haben. Er kann nicht darin gelegen sein, daß wir keinen Conceptus proprius et quiditativus von Gott haben; denn trotz des Mangels eines solchen Conceptes ist es für uns ein Per se notum, daß Gott entweder sein oder nichtsein müsse, also der Gedanke vom Sein Gottes uns kein fremder Gedanke.[2] Es ist ganz richtig, wenn Anselm von Canterbury behauptet, es sei demjenigen, welcher den mit dem Namen Gott zu verbindenden Begriff erfaßt hat, unmöglich, Gott nicht zu denken; nur erweist sich das Object dieses Gedankens als wirklich seiend erst dann, wenn es in seinen Beziehungen zum Weltdasein, und dieses aus seinen denknothwendigen Beziehungen zu Gott verstanden worden ist.[3] Gottes Existenz erscheint als denknothwendig, sofern es eine absolute letzte Ursache des Seins und Bestehens der Dinge und einen obersten Wächter und Executor der moralischen Ordnung geben muß.[4] Die Dinge, welche nicht durch sich selbst sind und bestehen, heischen eine außer ihnen gelegene Ursache ihres Seins und Bestehens; unter den mehreren unmittelbaren und mittelbaren Ursachen des Seins und Bestehens der Dinge muß eine die letzte und höchste sein, da die determinirte Beschaffenheit jeder Natur eine unendliche Reihe von Wirkungsursachen ausschließt. Die höchste Welturſache muß eine rein geistige sein, da sie nur unter dieser Bedingung zur Erhaltung und Leitung der Weltdinge zureicht; auch ist Gott als Einer nur denkbar, sofern er ein unkörperliches Wesen ist.[5] Eine Mehrheit von Göttern

---

[1] O. c., disp. 19.

[2] Ex eo, quod non habemus conceptum Dei proprium et quiditativum, non infertur, Deum non esse nobis per se notum. Illud enim principium: Quodlibet est vel non est, sub quo angelus et ipse Deus continetur, est nobis per se notum; ergo est etiam per se notum, Deum esse vel non esse, cum tamen Dei conceptum proprium non habeamus. L. c.

[3] Omnia nomina Dei aliquod genus relationis aut dominii aut causae aut alterius rationis denolant; quo fit, ut nulli possit proponi haec veritas: Deus est, ita absolute, quin significationem nominis Deus concipiat relate ad universum vel per modum domini vel principis etc. Sic ergo non solum Deum, sed alia etiam creata concipit, quorum Deum et Dominum agnoscit. Ibid.

[4] O. c., disp. 20.

[5] O. c., disp. 21.

ist weder mit dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens, noch mit der Einheit der Weltordnung und Weltleitung vereinbar, und zwar muß der Eine Gott als absolut einfaches Wesen, als maxime unus gedacht werden.

Vasquez ist mit den Realisten gegen die Nominalisten darin einverstanden, daß Gott extra omne genus sei,[1] hat aber gegen die verschiedenen Begründungen dieser Assertion Mancherlei einzuwenden. Thomas argumentirt: Jede einer bestimmten Kategorie angehörige Species besteht aus Genus und Differenz derart, daß dasjenige, wovon die Differenz stammt, zu dem, wovon das Genus hergenommen ist, wie der Actus zur Potenz sich verhält; da aber in Gott kein Unterschied zwischen Actus und Potenz statthat, so kann sein Esse nicht aus Genus und Differenz constituirt sein. Nach Vasquez würde dieses Argument, welches auch von Heinrich von Gent, Richard von Media Villa und Ägydius Romanus vorgebracht wird, nur dann beweiskräftig sein, wenn die Unterscheidung zwischen Genus und Differenz sachlicher Art wäre, weil sie dann allerdings in Ansehung der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens auf Gott nicht anwendbar wäre. Die Anwendung rein gedankenhafter Unterscheidungen auf Gottes Wesen ist zulässig, und widerstreitet nicht der Einfachheit des göttlichen Wesens; wir können nicht umhin, in unserem Denken Wesen und Eigenschaften Gottes auseinanderzuhalten, obschon ein sachlicher Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften Gottes nicht besteht. Ein anderes von Ägydius und Heinrich vorgebrachtes Argument lautet: Das Genus ist ein Theil dessen, was sub genere ist; das göttliche Sein ist nicht aus Theilen zusammengesetzt, kann sonach auch nicht sub genere sein. Hier wiederkehrt dieselbe Antwort, daß es sich nicht um eine reale Zusammensetzung des göttlichen Wesens handle. Thomas und Capreolus heben hervor, daß nur jene Dinge, in welchen Essenz und Existenz der Natur der Sache nach unterschieden sind, sub genere sein können. Es ist jedoch unrichtig, daß selbst nur in den Creaturen Essenz und Existenz der Natur der Sache nach unterschieden sind; um so viel weniger werden sie in Gott derart unterschieden sein. Wenn auf Gott sich irgend eine Kategorie anwenden ließe — bemerkt Thomas — so wäre es jene der Substanz; aber schon die Etymologie des Wortes Substanz (a substando acciden-

[1] O. c., disp. 22.

tibus) lasse erkennen, daß eine Anwendung der Substanzkategorie auf Gott nur in uneigentlichem Sinne statthaben könne. Vasquez entgegnet, daß es sich nicht um die Etymologie des Wortes, sondern um den mit dem Worte zu verbindenden sachlichen Begriff handle, welchem gemäß Substanz gleichbedeutend mit Essenz ist, wie bereits Augustinus hervorgehoben hat, und demzufolge auch von einer accidenzlosen Essenz prädicirt werden kann. Bonaventura, Durand und Thomas von Straßburg wollen Gott über alle Kategorien gestellt sehen, weil jede Kategorie eine Eingränzung des Seienden involvire, das göttliche Sein aber unbegränzt sei. Auch hier wird der Unterschied zwischen realer Begränzung und gedankenhafter Determination übersehen.

Die selbsteigenen Argumente Vasquez' für das extragenerische Sein Gottes sind folgende:

1. Alles was sub genere ist, ist es entweder als Individuum, oder als Species subalterna oder Species atoma; Gott ist in keiner dieser Arten sub genere, weder als Species[1] noch als Individuum.[2]

2. Ein Sein Gottes sub genere wäre nur in dem doppelten Falle denkbar, daß Gott und die Creaturen gemeinsam der Kategorie des Seins eingeordnet wären, oder Gottes Sein unter irgend eine der zehn aristotelischen Kategorien fiele. Die erstere Alternative, Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins, kann nicht statthaben, weil in univoker Weise nur dasjenige von mehreren Dingen prädicirt werden kann, was denselben nicht bloß secundum quid sondern schlechthin zukommt, einzig aber nur die Substanz Ens simpliciter ist; auch muß der von einer Mehrheit von Dingen abstrahirte univoke Begriff ein Unum praeter multa sein, was beim Seinsbegriffe nicht der Fall ist.[3] Das göttliche Sein kann ferner keiner der zehn

[1] Deus non est species, quia non continet sub se alias species tanquam subalterna, neque individua tanquam species infima, ut manifestum est; neque enim sunt plures Dii solo adhuc numero differentes. L. c.

[2] Omne individuum in ratione speciei cum aliis essentialiter convenit; Deus autem cum nulla re mundi hoc modo convenire potest, alioqui diceretur ejusdem speciei cum aliqua creatura et solo numero differre ab ea, quod est absurdum, quia magis distat a quavis creatura, quam una creatura ab alia diversae speciei. Ibid.

[3] Ens non potest hoc modo abstrahi. Nam in eo, quod remanet in inferioribus, ipsa ratio entis intrinsece includitur; qua de causa vulgo dicitur, ens includi in modis intrinsecis, ac proinde non esse genus neque univocum respectu omnium singularium. Ibid.

Kategorien unterstellt sein. Es könnten in dieser Beziehung nur die Kategorien der Substanz und Relation in Betracht kommen; die Kategorie der Relation entfällt, weil die Relation in Gott keine Forma accidentaria, sondern wahrhaft Substanz ist; der Substanzkategorie aber läßt sich Gottes Sein nicht einordnen, weil es wesentlich supersubstantiell ist.

Mit dem absoluten geistigen Sein Gottes ist von selbst absolutes Wissen, absolut selbstmächtiges Wollen und Können gegeben. Vasquez bemerkt, daß del Vio unnöthiger Weise sich bemühe, das Intelligentsein Gottes zu beweisen; ein geistig blinder Gott wäre eben kein Gott. Eben so bedarf das Selbsterkennen Gottes keiner umständlichen Erklärung; wichtiger ist es, auf die Frage einzugehen, auf welche Weise Gott die Dinge außer sich erkenne, ob aus sich d. i. aus seiner eigenen Essenz als primärem Objecte, oder lediglich nur als etwas außer ihm gegenständlich Vorhandenes.[1] Nach Vasquez hat keines von Beidem statt, sondern Gott schaut die Creaturen in sich wie in einem Spiegel, als welcher sich dem göttlichen Vater das ewige Wort als Species expressa der göttlichen Intellection darbietet. Del Vio's Ansicht, daß Gott aus sich als Primärobject die Dinge erkenne, wird von Vasquez deßhalb verworfen, weil die nächste Ursache der Dinge der göttliche Wille ist, sonach jene Dinge, deren Existenz Gott will, seinem Intellecte präsent sind. Vasquez will damit den thomistischen Satz, daß die göttliche Scienz Causa rerum sei, nicht in Abrede stellen; es können keine anderen Dinge existiren als jene, welche Gott als möglich weiß, unter den möglichen Dingen aber gelangen nur die von Gott gewollten zur wirklichen Existenz. Daher die Unterscheidung zwischen der Scientia simplicis intelligentiae und Scientia visionis. Die Scientia visionis ist aber nicht so zu verstehen, als ob die von Gott erkannten contingenten Dinge ihm von Ewigkeit her secundum esse existentiae präsent wären;[2] denn was noch nicht existirt, kann auch, so lange es nicht existirt, nicht mit dem, was bereits ist, coexistiren.

Daraus erhellt nun auch, daß die Untrüglichkeit der göttlichen Voraussicht des Zukünftigen nicht von einer seit ewig statthabenden Präsenz des Künftigen vor Gott abhängig gemacht werden kann;

---

[1] O. c., disp. 60.

[2] O. c., disp. 64.

auch würde für den Fall, daß sie Gott in dieser Weise präsent wären, nicht ihre Präsenz, sondern der Umstand, daß Gott sie als künftig weiß, den eigentlichen Gewißheitsgrund ihres Zukünftigseins abzugeben haben. Gott weiß sie aber untrüglich als künftig voraus, weil sie kraft seines Willens sein werden. Nur darf der göttliche Willensbeschluß nicht als nächste unmittelbare Ursache der untrüglichen Voraussicht ihres künftigen Eintretens angesehen werden; denn diese nächste, unmittelbare Ursache kann nur in der unbegränzten Macht des göttlichen Intellectes gefunden werden.[1] Der göttliche Willensbeschluß, daß das von Gott untrüglich Vorhergesehene auch wirklich sein soll, ist ein bloß für unser Denken vorhandener Respectus rationis ad res futuras, welcher zu der mit der göttlichen Essenz identischen göttlichen Intelligenz hinzutritt, und somit kein Gegenstand der göttlichen Anschauung. Vasquez gesteht übrigens zu, daß seine Auffassung der Sache, welcher gemäß einerseits der göttliche Willensbeschluß Ursache des Künftigseins und andererseits doch wieder nur ein zum göttlichen Wissen hinzutretender Respectus rationis ist, in einem Zirkel sich bewege, welcher jedoch, wie er beifügt, in der rationalen Behandlung einer an sich unergründlichen Sache sich nicht vermeiden lasse. Gott erkennt die künftigen Dinge als mögliche, ehe er beschließt, daß sie wirklich sein sollen; in Folge des Willensbeschlusses verwandelt sich das göttliche Wissen um die Dinge in ein Vorherwissen ihres Wirklichseins, welches Vorherwissen seiner Natur nach, also nicht in Kraft der göttlichen Entschließung untrüglich ist.

Vasquez sucht die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens vom göttlichen Wollen unabhängig zu machen, um die Freiheit der menschlichen Willensentschließungen jeder Necessitirung durch das göttliche Vorauswissen zu entrücken. Das göttliche Vorauswissen ist nicht der Grund des zufälligen Künftigen, es ist vielmehr deßhalb vorhanden,

[1] Quia divinus intellectus infinitae virtutis est, quicquid intelligibile est, necessario debet amplecti et intelligere. Nam si aliquid ab ipso infinito intellectu non posset intelligi, a quo alio posset? Atqui futura, quantumvis libera et contingentia, intelligibilia sunt, eo quod sunt determinatae veritatis, verum autem et intelligibile convertuntur; ergo ab intellectu divino possunt intelligi. Et cum non debeant intelligi nisi eo modo quo sunt, scil. futura aut non futura, efficitur eorum scientiam in Deo certissimam esse debere; nam si decipi posset Deus, ex eo esset, quod futurum aliquod cognosceret non futurum; sic autem jam lateret divinum intellectum aliquod intelligibile verum, quod est impossibile. O. c., disp. 65.

weil das zufällige Künftige sicher eintreten wird. Dieses sichere Eintreten hat bei den Dingen, die in rein natürlicher Ordnung eintreten, seinen ausschließlichen Grund in den göttlichen Willensvorkehrungen, durch welche die Ordnung der Dinge gegründet worden ist; bei den von der menschlichen Willensfreiheit abhängigen contingenten Ereignungen tritt das mit untrüglicher Gewißheit vorausgesehene Verhalten des menschlichen Willens als mitbestimmender Grund des sicheren Eintretens hinzu. Vasquez glaubt die Bestimmtheit des göttlichen Vorauswissens durch die Beschaffenheit der vorausgesehenen Dinge auch aus den Anschauungen der altchristlichen und mittelalterlichen Lehrer erweisen zu können.[1] Nur Thomas[2] scheint für den causalen Einfluß des göttlichen Vorherwissens eintreten zu wollen, obschon auch seine Äußerungsweise sich auf andere Art zurechtlegen läßt,[3] wie nicht minder, von den übrigen altchristlichen Lehrern abgesehen, selbst Augustinus als Zeuge für die Bedingtheit des göttlichen Vorauswissens durch die Beschaffenheit des Vorausgewußten sich anführen läßt.[4]

Wie das göttliche Erkennen, ist auch das göttliche Wollen mit der göttlichen Wesenheit identisch,[5] das göttliche Wollen ein Vitalact

[1] Alexander, Albertus. Bonaventura et Gregorius recte admonent, duas in Deo scientias esse, alteram approbationis, quam nos practicam vocavimus, et hanc inquiunt esse causam rerum futurarum, atque ideo res esse futuras, quia praesciuntur; alteram vero speculativam, qualis est scientia visionis; haec enim, ut diximus, practica esse non potest, et hanc dicunt non esse causam futurorum, neque ideo res esse futuras, quia sciuntur. O. c., disp. 67.

[2] 1 qu. 14, art. 8 ad 1^{mum}.

[3] Forsan id tantum voluit Doctor angelicus, quod Bonaventura, Albertus et Gregorius dicere voluerunt, nempe res futuras non esse causam scientiae quoad modum (ut ipsi dicunt) essendi h. e. non esse causam physicam a qua ipsa scientia Dei, quae est ejus substantia et essentia, secundum esse dependeat, quod verissimum est. Addunt vero, res futuras esse causam praescientiae Dei quoad modum determinationis, quod licet non expresse asserat S. Thomas, nulla ratione negaret. Etenim praescientia Dei supra nudam ipsius essentiam non est aliquis actus elicitivus, sed essentia ipsa, addito solum respectu rationis, qui necessario provenit ex rebus futuris ut futurae sunt. O. c., disp. 67.

[4] Augustinus Civ. Dei V, c. 5, quamvis de peccato solum dicat, ideo esse a Deo praecognitum quia futurum est, non contra, nisi tamen de omni re futura idem existimaret, neque de peccato asserere posset, ideo praesciri, quia futurum est. Ibid.

[5] O. c, disp. 80.

der göttlichen Essenz. Dem philosophischen Denken bereitet die Vermittelung der arbiträren Freiheit des göttlichen Wollens mit der Wesensnothwendigkeit der göttlichen Essenz große, fast unlösliche Schwierigkeiten. Von einem arbiträren freien Wollen Gottes läßt sich nur mit Bezug auf die contingenten Dinge reden, bei deren Nichtvorhandensein auch das arbiträre Wollen in Gott nicht vorhanden wäre, wie es auch kein göttliches Vorauswissen ohne das Künftigsein bestimmter Dinge gäbe. Del Vio meint, man könne Gott jenes Wollen als eine zu seiner wesensnothwendigen Vollkommenheit hinzutretende Perfectio libera zuerkennen, von welcher als möglich zu denken sei, daß sie Gott nicht von Ewigkeit her zukomme, da für Gott keine Nothwendigkeit bestehe, sich nach Außen mitzutheilen. Gehört sie nicht nothwendig zum Wesen Gottes, so ist sie etwas von demselben nicht bloß dem Begriffe, sondern der Sache nach Unterschiedenes; somit wäre in Gott etwas, was nicht er selber ist. Das Unzulässige der Ansicht del Vio's hat seiner Zeit schon Silvester von Ferrara aufgewiesen; wie man aber das freithätige göttliche Wollen mit der göttlichen Wesensnothwendigkeit zu vermitteln habe, hat bis jetzt niemand gezeigt; die Erkenntniß des Irrthums del Vio's beleuchtet die Wahrheit des Spruches des Areopagiten, daß es für uns weit leichter sei zu sagen, was Gott nicht ist, als was er ist.

Der göttliche Wille hat keinen Grund außer sich selber;[1] er ist sich in seiner absoluten Vollkommenheit der einzige absolut zureichende Grund seines Wollens, daher er unter den zu schaffenden Dingen keines um des anderen willen, sondern alle um seiner selbst willen als des absoluten Zweckes der Dinge wollte. Daraus folgt indeß nicht, daß in den geschaffenen Dingen nicht ein bestimmtes Ordnungsverhältniß obwalte. Dieses Ordnungsverhältniß bringt es mit sich, daß in den Intentionen des göttlichen Wollens das Subject der vom Subjecte zu recipirenden Form vorausgehe; ehe Gott die Begnadung des Petrus wollte, mußte er den Petrus selber wollen; ehe er die Incarnation Christi wollte, mußte er die Menschen wollen, zu deren Heile der ewige Gottessohn die Menschheit annehmen sollte. Dagegen läßt sich nicht der aristotelische Satz geltend machen, daß das Primum in executione nicht auch das Primum in intentione, vielmehr letzteres das Postremum in executione sei; denn dieser Satz betrifft

[1] O. c. disp. 82.

nur das Verhältniß der Mittel zum Zwecke, läßt sich also nicht auf das Verhältniß der heilsbedürftigen Subjecte zu dem von Gott ihnen zugedachten Heile anwenden.[1] Hingegen sind die Merita Christi als die uns zugewendeten Mittel zur Erlangung des Heiles allerdings ein Prius im Verhältniß zu den Subjecten, welchen sie in wirksamer Weise zugewendet werden sollen; Gott konnte den Petrus nur im Hinblicke auf diese Merita zur ewigen Glorie vorausbestimmen.[2] Die Merita Christi sind Gegenstand einer göttlichen Voraussicht, zufolge welcher Gott die zur Erlangung des Heiles nothwendige Gnade zu spenden beschloß; dieser Wille der göttlichen Gnadenverleihung war durch die dem göttlichen Denken seit ewig präsente Ordnung der Dinge bestimmt, ist sonach nicht arbiträrer Wille, der in Gott auch nicht vorhanden sein könnte, sondern ewiger unveränderlicher Wille Gottes.[3]

Vasquez erklärt sich gegen die Deutung,[4] welche von verschiedenen Theologen der Unterscheidung zwischen der Voluntas signi und Voluntas beneplaciti gegeben wird, wonach die Beseligung aller Menschen nicht Gegenstand der Voluntas beneplaciti, sondern bloß der Voluntas signi wäre, sofern nämlich durch die von ihm gegebenen Gebote und durch die von ihm angeordneten Gnadenmittel auf dasjenige hingewiesen ist, durch dessen Beachtung und Benützung die

---

[1] Subjectum respectu accidentium et eorum, quae Deus in eo facere decrevit, ut respectu glorificationis, justificationis, unionis atque similium non habet rationem medii, neque physisi, neque moralis, neque efficientis, nec meritorii; frustra igitur ex eo, quod subjectum in executione prius producitur, colligunt adversarii, in consultatione et intentione debere esse posterius. Ibid.

[2] Tametsi in intentione Dei sit prius id, cui merita nostra comparantur per modum medii, nihilominus non est prius in intentione peculiari et efficaci, quam praevideantur merita; sed in intentione quadam simplicis complacentiae et inefficaci, qua placet Deo, quemlibet hominem consequi suis meritis id, quod omnibus ut finem proponit. Ibid.

[3] Semper attendi debet connexio rerum inter se, ut inde ordinem divinae voluntatis assignemus; rerum autem connexio consistit potissime in proportione naturali rerum, qua invicem comparantur, vel in intentione, non Dei, sed hominum taliter operantium. Quod enim justus constitutus in gratia bene operetur, proportionem habet dignitatis cum vita aeterna, et ex se dignum est illa; quare si ei datur gloria, dicitur dari propter merita, et Deum aliter noluisse dare. Ibid.

[4] O. c., disp. 83.

Erlangung der ewigen Seligkeit ermöglichet ist. Eben so verwirft Vasquez weiter die Identificirung der in diesem Sinne verstandenen Unterscheidung zwischen Voluntas signi und Voluntas beneplaciti mit den Unterscheidungen zwischen Voluntas antecedens und consequens, Voluntas inefficax und efficax. Der richtige Sinn der Unterscheidung zwischen Voluntas antecedens und consequens ist vielmehr dieser, daß die Voluntas antecedens die Willensdisposition mit Beziehung auf eine Sache an sich ohne Rücksicht auf gewisse mit ihr sich verknüpfende Umstände, die Voluntas consequens den durch die Rücksicht auf diese Umstände bestimmten Willen bedeutet. Vermöge seiner Voluntas antecedens hat Gott einfach nur den Willen, die Menschen, soweit es an ihm ist, zu beseligen; die Voluntas consequens bedeutet die durch das vorausgesehene freithätige Verhalten der Menschen determinirte Disposition des göttlichen Willens. Daß die Voluntas antecedens keine Voluntas inefficax sei, könnte am wenigsten von Jenen bestritten werden, welche eine vom vorausgesehenen Verhalten des menschlichen Willens unabhängige Vorherbestimmung bestimmter Einzelner zur ewigen Seligkeit annehmen. Diese Annahme ist jedoch falsch[1] und widerstreitet der kirchlichen Lehrtradition, sowie sie die Auctorität angesehenster zeitgenössischer Theologen gegen sich hat; die Berufung auf Augustinus als angeblichen Vertreter derselben beruht auf einer Vermengung zweier von einander völlig verschiedener Fragen.[2] Vasquez führt mehrere Stellen aus Augustinus an,[3] in welchen die Erwählung von der Voraussicht der Verdienste abhängig gemacht wird, und behauptet weiter, daß Äußerungen entgegengesetzter Art in den Schriften Augustin's sich nicht nachweisen lassen.

---

[1] O. c., qu. 89.

[2] Unus pro multis mihi semper erit Augustinus, non solum quod omnium qui bene sentiunt judicio inter ceteros plurimum emineat, sed quod dum severius quam alii pro gratia Dei contra liberum arbitrium et propria merita loquens hanc electionem ex meritis gratiae factam affirmat, perspicue ostendit, nihil huic nostrae controversiae esse commune cum ea, quam disputat, num gratia detur ex meritis; quas tamen duas quaestiones theologi nostri temporis non pauci absque ratione confundunt. L. c.

[3] De bono perseverantiae capp. 20 et 21; ad Simplicianum Lib. I; Retract. I, c. 4; II, c. 1.

Die Vorherbestimmung zum ewigen Leben ist ein souverainer Act des göttlichen Willens, der seinen Grund lediglich in sich selber hat.[1] Dieser Satz ist eine nothwendige Consequenz der augustinischen Lehre, daß die Gnade nicht durch menschliches Verdienst erworben werde, sondern umgekehrt alles menschliche Verdienen für das ewige Leben in der Gnade seine Wurzel und seinen göttlichen Wirkungsgrund habe. So sehr also eine gegen das freithätige menschliche Verhalten völlig gleichgiltige Vorherbestimmung zur Glorie oder Verdammniß als widerchristlicher Fatalismus abzulehnen ist,[2] eben so sehr muß andererseits darauf bestanden werden, daß aller Anstoß zum heilsverdienstlichen Guten von Gott ausgeht, und daher der göttliche Prädestinationsbeschluß nicht durch die Voraussicht irgend einer wie immer beschaffenen, dem Gnadenimpulse vorausgegangenen Regung oder Bethätigung des freithätigen menschlichen Willens verursacht sein könne. Die Nothwendigkeit eines von Gott ausgehenden ersten Impulses zum heilsverdienstlichen Guten ist in der Beschaffenheit der rationalen Natur des Menschen begründet, die an sich gegen Gutes und Böses sich indifferent verhält, und durch Impulse die außer ihr gelegen sind, zum Guten oder Schlimmen bestimmt wird. Die Impulse zum Guten liegen theilweise in der gottgefügten Ordnung der Dinge und menschlichen Lebensverhältnisse; indeß würden Impulse dieser Art für sich allein nicht ausreichen, zwecken vielmehr ihrer Natur nach darauf ab, die Empfänglichkeit für Impulse höherer Art vorzubereiten, die unmittelbar von Gott ausgehen. Diese Impulse sind auf die Gnade Christi zurückzuführen.[3]

---

[1] Catholica sententia est, nullam causam nullumve initium seu occasionem ex parte praedestinati excogitari posse, ob quam Deus aut in tempore gratiam suam ipsi donaverit aut in praescientia dare decreverit. O. c., disp. 91.

[2] Frusta beatitudinem a Deo postulari optime consequitur, si illa ex nostra oratione et libertate nullo modo pendet. Quare tale decretum non dubitarent Augustinus et Patres fatale appellare, quod similem nobis necessitatem imponeret. Ad haec nemo, qui semel ad gloriam electus est in vas honoris, posset se facere vas contumeliae et damnatitionis propria iniquitate O. c., disp. 89.

[3] Nam sicut primi Adami peccato justitiam et essentiam amisimus, ita etiam et justificationem et quamlibet gratiam, quae ad illam nos movet, quamlibet etiam occasionem et initium illius perdidimus, quae omnia in secundo Adamo scil. in Christo nobis praedestinata et restituta fuerunt. O. c., disp. 91.

Die Reprobation ist ein göttlicher Verwerfungsact, der entweder die Entziehung der Gratia prima, oder die Ausschließung von der ewigen Seligkeit zum Inhalte hat.[1] Wie die Verleihung der Gratia prima, ist auch die Versagung derselben nicht im Verhalten des Menschen begründet, sondern einzig in der auf ihn übergegangenen Sünde Adam's; die Ausschließung vom Himmelreiche aber hat ihren Grund in dem von Gott vorausgesehenen endgiltigen Verharren des Menschen in der Sünde. Beide Arten von Reprobation sind auseinander zu halten, weil die Versagung der Gratia prima nicht aus dem Willen, den Reprobus von der ewigen Seligkeit auszuschließen, hervorgeht, und weil Keiner aus Mangel der Gratia congrua der ewigen Verdammniß anheimfällt. Die zur Erfüllung der sittlichen Gebote und zur Überwindung von Versuchungen ausreichende Gnadenhilfe fehlt dem Menschen in diesem Zeitleben niemals; und eben so fehlt es im Leben des Menschen nicht an bestimmten Momenten, in welchen ihm die zur Bekehrung von den Wegen der Sünde nöthige Gnade angeboten wird. Ähnlich verhält es sich mit der Bekehrung zum christlichen Heilsglauben, wobei man freilich in Bezug auf die Heiden, zu welchen die Predigt des Evangeliums nicht gedrungen ist, nicht an eine Fides explicita denken kann.[2]

Die göttliche Vorherbestimmung hebt die menschliche Willensfreiheit nicht auf, da sie die Voraussicht der freithätigen menschlichen Selbstentscheidung zu ihrer Voraussetzung hat.[3] Die menschliche Willensfreiheit wird auch durch die Einwirkungen der göttlichen Gnade nicht beeinträchtiget; die Gratia concomitans setzt das Vorhandensein der

---

[1] O. c., disp. 95.

[2] De gentibus, qui nihil prorsus supernaturale audierunt, dicendum est innumeros quidem nunquam fuisse proxime excitatos aliqua sufficiente cogitatione ad credenum, verumtamen sufficienti auxilio ad salutem et ad credendum non fuisse omnino destitutos. Enimvero per plures operum occasiones varie fuerunt excitati, ut bene operarentur et in peccatum non consentirent, cogitationibus invicem accusantibus et defendentibus, ut ait Apostolus Rom. 2, quibus aliquid gratiae non solum creationis sed etiam gubernationis, quae est per Christum ad recte vivendum impertitum est, quo si bene uterentur, ulteriora auxilia et majora concederet ad credendum, quae supernaturalia sunt; concessa etiam illis fuit quaedam mensura gratiae, quia scil. hoc universum et machina coelestis praedicat auctorem omnium, quem invocare debeamus. O. c., disp. 97.

[3] O. c., disp. 99.

menſchlichen Willensfreiheit als Prius voraus, die Gratia praeveniens hat lediglich die Bedeutung eines göttlichen Rufes, welcher in der Erleuchtung des menſchlichen Intellectes und Anregung des menſchlichen Willens beſteht, ohne demſelben eine Zuſtimmung zum göttlichen Gnadenrufe aufzunöthigen. Das von Gregor von Rimini angenommene Mittlere zwiſchen der durch die Gnade gewirkten erſten nicht deliberirten Willensbewegung und zwiſchen der freien Willenszuſtimmung, welches Mittlere den gottgewirkten Anfang der guten Handlung conſtituiren ſoll,[1] hebt ſich durch ſeine pſychologiſche Undenkbarkeit auf.[2] Es gibt keine unſerer Willensdetermination in ordine causae vorausgehende göttliche Vorherbeſtimmung; das Decretum Dei absolutum ſchließt unſere ſelbſtgewollte Willensentſcheidung in ſich.[3] Vasquez begründet dieſe ſeine Anſicht aus

[1] Gregorius, quem ut apprime in Augustini doctrina versatum sequuntur complures recentiores, asserit, omne opus bonum intellectus et voluntatis non solum a Deo fieri, sed etiam a nobis tanquam secunda causa efficiente physice produci; in bonis autem operibus etiamsi nostra voluntas cooperetur ut secunda causa, Deum tamen sola sua virtute primo eam applicare ad libere volendum, non solum eam praeveniendo praevia cogitatione ex parte intellectus et primo motu non deliberato timoris aut spei aut alterius affectus sed etiam eam impellendo ad consensum liberum. Hunc impulsum et applicationem Gregorius putat esse medium quid inter ipsum consensum liberum ad quam cooperatur voluntas, et primum motum non deliberatum voluntatis seu cogitationem, quae ex parte intellectus praecedit; illamque applicationem appellari ab Augustino initium boni operis, imo ob eam causam (inquit) dicitur Deus facere ut velimus et ut faciamus bona quae agimus, et ut praecepta servemus. O. c., disp. 88.

[2] Illa applicatio ad sensum aut est operatio in ipso Deo; et hoc dici non potest, quia operatio manens in Deo non est gratia . . . aut applicatio illa est aliqua operatio in nobis; haec autem non potest esse alia quam operatio intellectus et voluntatis, porro intellectus alia quam intellectio, et operatio voluntatis alia quam volitio excogitari nequit. Cum ergo applicat solus Deus voluntatem ad consensum, aut efficit in nobis sanctam cogitationem et primum motum non deliberatum, et hoc dici non potest, quia nihil horum sine concursu nostro naturaliter produci potest. Aut facit ipsum consensum liberum; et hoc etiam falsum est, quia consensus liber absque nostro libero concursu esse nequit, cum libero autem consensu jam est gratia cooperans sine qua nunquam consensum praebemus vocationi. Aut denique aliqua qualitas producitur, qua voluntas ultimo determinatur ad consensum, et haec excogitata plane videtur, cum absque fundamento ponatur. Ibid.

[3] Eo ipso, quod supponimus decretum Dei absolutum, supponimus etiam determinationem consensus et libertatis nostrae, quam divina voluntas comitatur. O. c., disp. 99.

Johannes Damascenus, dessen hieher bezügliche Ausführungen auch bei Thomas Aquinas[1] sich berücksichtiget fänden, obschon die von Thomas denselben gegebene Deutung der eigentlichen Meinung des Johannes Damascenus nicht gerecht zu werden scheine. Thomas versteht dieselbe dahin, daß es keine Vorausbestimmung gebe, sofern dieselbe eine Necessitirung der menschlichen Handlungen besagen wolle; die wahre Meinung des Damascenus aber ist, daß es eine vom vorausgesehenen freithätigen menschlichen Verhalten abstrahirende göttliche Vorausbestimmung überhaupt nicht gebe, weil dieselbe nur als Necessitirung der menschlichen Handlungen verstanden werden könnte. Vasquez citirt ferner Anselm,[2] welcher zwischen einer der Sache vorausgehenden und nachfolgenden Nothwendigkeit des Vorausgewußten und Vorausbestimmten unterscheide.

Vasquez ist von der Realität der menschlichen Willensfreiheit so sehr durchdrungen, daß er im Gegensatze zu Duns Scotus behauptet, der menschliche Wille würde auch dann, wenn die Causa prima, mit welcher er mitwirkt, naturnothwendig thätig wäre, seine Mitwirkung in freithätiger Weise leisten,[3] weil er eben seiner Natur nach freier Wille ist. Diese durchaus unspeculative Behauptung, in deren Vertretung Vasquez sich mit del Vio und Bartholomäus Camerarius[4] Eins weiß, beweist freilich nur, daß er den metaphysischen Existenzgrund der geschöpflichen Willensfreiheit nicht erfaßt hat; die im Menschen sich darstellende geschöpfliche Selbstigkeit ist nur als Correlat der absoluten göttlichen Selbstigkeit denkbar, und somit der von Vasquez aufgestellte Möglichkeitsfall eine reine Unmöglichkeit. Vasquez steht in seiner Vertheidigung der Realität der menschlichen Freiheit ausschließlich auf dem Boden der empirischen Thatsächlichkeit; er faßt die mit freiem Willen begabte Creatur lediglich in ihrem Sein außer Gott in's Auge, ohne dieses ihr außergöttliches Sein in einem ätiologischen und teleologischen Verständniß des selbstigen geschöpflichen Seins zu vertiefen. Es ist ihm demzufolge auch nicht klar, daß die willensfreie selbstige Creatur die specifische Darstellung der zum

[1] 1 qu. 23, art. 1 ad 1^{mum}.

[2] Concordia praescientiae et praedestinationis cum libero arbitrio, c. 2.

[3] O. c., disp. 100.

[4] Dialogus catholicus Ps II, c. 3. B. Camerarius, einem patricischen Geschlechte in Benevent entstammt, Präsident der königlichen Kammer in Neapel († 1564), Verfasser mehrerer theologischer Schriften.

wirklichen Sein außer Gott gelangten Creatur ist, daß aber deßhalb ihr Dasein, um den Charakter seiner Creatürlichkeit d. i. seiner durchgängigen Bezogenheit auf Gott aufrecht zu halten, in ungleich vielfältigerer Weise auf Gott zurückbezogen sein muß, als die in ihrer Selbstlosigkeit nicht zum wahrhaften Sein außer Gott gelangte unfreie Creatur. Wir haben an einem früheren Orte als Wesen des creatürlichen Daseins das Gesetztsein in die Zeit bezeichnet, deren Dasein seinen Halt in den selbstigen Existenzen hat, indem es eben nur in diesen über den absoluten Fluß der reinen Zeitlichkeit als solcher emporgehoben und mehr oder weniger in die ewige Gegenwart des göttlichen Seins hineingerückt ist; aber eben zufolge dieser relativen Hineinrückung in die ewige Gegenwart des göttlichen Seins ist die selbstige geschöpfliche Existenz in einer Weise von der Macht des Göttlichen umschlossen, wie es die selbstlose geschöpfliche Existenz als solche nicht ist, nur daß die gesteigerte göttliche Determination der selbstigen Creatur nicht eine physische, wie jene der selbstlosen Creatur, sondern eine auf innigster Durchdrungenheit von der Wirksamkeit des göttlichen Machtprincipes beruhende moralische Determination ist, welche aber mit unfehlbarer Sicherheit wirkt, und dem geschöpflichen Selbstwollen nicht mehr Raum läßt, als mit der absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit des göttlichen Weltgedankens vereinbar ist. Wir gestehen Vasquez zu, daß die freie menschliche Willensbethätigung sich in einer relativen Unabhängigkeit vom göttlichen Wollen vollzieht, aber nur insoweit das creatürliche Wollen nicht schon vollkommen dem göttlichen Wollen sich eingeordnet und conformirt hat und eben darum noch nicht zum vollkommen freien Wollen geworden ist; soweit es noch nicht vollkommen freies Wollen geworden ist, vermag es nichts wider Gott, sondern muß unfreiwillig der allbeherrschenden Macht der göttlichen Idee dienen. Das menschliche Handeln ist Object des göttlichen Wissens, aber nicht eines den göttlichen Willensbeschluß bedingenden göttlichen Vorauswissens; vielmehr fügen sich alle geschöpflichen selbstigen Causalitäten mit oder ohne ihre selbsteigene Absicht den Zwecken und Zielen des göttlichen Weltgedankens als die werkzeuglichen Organe seiner absoluten Verwirklichung ein. Dasjenige, woran es in Vasquez' Theologie fehlt, ist die Concentration des Denkens in einem speculativen Weltgedanken, und die hiedurch bedingte Einordnung der vorwiegend moralischen und auf das einzelne moralische Individuum als solches beschränkten Be-

trachtungsweise in eine das Ganze der moralischen Ordnung in der Gesammtheit seiner Glieder umfassende Gedankenconception. An eine solche Conception konnte aber nicht gedacht werden, so lange das auf dem empiristischen Realismus der aristotelischen Weltlehre fußende Denken sich so wenig in sich sammeln mochte, daß es die Denkbarkeit eines Schaffens seit ewig zugab,[1] und den zeitlichen Weltanfang nur als Glaubenssatz festhielt. So wenig die Welt in's Unendliche sich ausbreiten kann, weil ihr in diesem Falle die centrale Einheit fehlen würde, eben so wenig kann ihr Anfang in eine unendliche Vergangenheit zurückverlegt werden, weil von einem solchen Anfange aus die Gegenwart als Mitte der actualen Zeit nicht erreicht werden könnte. Die Mitte der actualen Zeit kann nur einen nach rückwärts und vorwärts begränzten Zeitenlauf umfassen, und ist in realem Sinne gefaßt nichts anderes, als derjenige Punct oder Moment, in welchem Gott das gesammte zeitlich sich entwickelnde Weltdasein gefaßt hält, nämlich Christus als die lebendige Rückvermittelung des gesammten zeitlichen Weltdaseins in dessen absoluten göttlichen Wirkungsgrund.

Das speculative Denkverfahren besteht in der Aufweisung bestimmter in der empirischen Wirklichkeit gestaltungsmächtig durchgreifender Ideen, welche sonach zu Erkenntnißgründen des auf dem Wege natürlicher und geschichtlicher Erfahrung eruirten Erkenntnißstoffes werden. Auch der Lehrstoff der positiven Theologie läßt sich auf bestimmte in demselben durchleuchtende Ideen zurückführen, und die Theologie gestaltet sich in Kraft eines solchen Denkverfahrens zur speculativen Theologie. Eine speculative Theologie besteht unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß die im theologischen Erkenntnißinhalte aufzuweisenden Ideen demselben immanent sind; denn nur unter dieser Bedingung können sie unter demselben durchleuchten und sich vernehmbar machen. Die specifische Grundidee der christlichen Theologie ist selbstverständlich die Idee Christi, aus welcher somit der Lehrinhalt der christlichen Theologie in seiner Gesammtheit speculativ zu verstehen ist. Vasquez bestreitet die speculative Primität der Idee Christi aus dem Grunde, weil die Incarnation des ewigen Gottessohnes in der Dialektik des göttlichen Vorherbestimmungsbeschlusses als eine durch die Voraussicht des Falles Adam's bedingte Vorkehrung erscheine,[2] und überdies

[1] O. c., disp. 177.

[2] In Tertiam Partem S. Thomae disputt. 10 et 11.

die Incarnation nicht das absolut nothwendige Vollzugsmittel des von Gott beschlossenen Erlösungswerkes war. Wir unsererseits sind der Ueberzeugung, daß die Idee des Gottmenschen Christus eine vom Factum des menschlichen Sündenfalles unabhängige Bedeutung habe, und durch letzteres Factum nur der Manifestationsmodus der Idee des Gottmenschen bedingt sei. Die absolute Bedeutung der Idee Christi ist jene Christi als Hohenpriesters des Universums, als des ewigen Mittlers zwischen Gott und Welt — eine Idee, welche die Nöthigung in sich schließt, den empiristischen Kosmismus auf theologischem Boden zu transcendiren und den philosophischen Weltgedanken in eine innere Beziehung zur christlichen Gottesidee zu setzen. Das von ideellen Apprehensionen losgerissene Denken ergeht sich in Erörterungen der neben dem thatsächlich Wirklichen denkbaren Möglichkeiten, deren Erörterung eben den Mangel an der zum tieferen Verständniß des Wirklichen nothwendigen Concentration des Denkens bekundet. Es war allerdings möglich, daß der Mensch nicht sündigte; es bestand ferner, da Gottes Walten und Wirken keiner Nothwendigkeit unterliegt, für Gott keine Nothwendigkeit den thatsächlich beschlossenen Erlösungsmodus zu adoptiren, obschon unser Denken unvermögend ist, einen anderen Gottes gleich würdigen und mit der sittlichen Ordnung der Dinge in gleichem harmonischen Einklange stehenden Modus zu ersinnen. Vasquez kennt die Primität der Idee Christi nur in dem von Duns Scotus dieser Idee gegebenen Ausdrucke,[1] und knüpft an denselben die kritische Bemerkung, daß dasjenige, was seinem Range noch obenansteht, nicht auch zugleich secundum ordinem causalitatis das zuerst von Gott Gewollte sein müsse oder sein könne, ja daß, dieses Letztere angenommen, Christus gar nicht als Erlöser gedacht werden könnte, weil er als solcher nur zu denken sei, wenn sein Kommen als eine durch die Voraussicht des Sündenfalles bedingte Vorkehrung angesehen werde. In dieser kritischen Bemerkung wird einfach von der vorerwähnten absoluten Bedeutung Christi abstrahirt; wahr ist nur so viel, daß die Welt nicht um Christi willen erschaffen worden sei, sie ist um Gottes willen erschaffen, Christus aber der durch das Verhältniß der Welt zu Gott ideell geforderte Modus der Selbstbekundung und Selbstdarstellung Gottes in der Schöpfung. Christus ist nach seiner absoluten ideellen Bedeutung über die Teleo-

[1] Vgl. Bd. I, SS. 398 u. 427.

logie jenes Ordnungsverhältnisses hinausgestellt, welches Vasquez von seinem empiristischen Denkstandpuncte aus als das nach menschlicher Denkweise normale Verhältniß im göttlichen Vorherbestimmungsbeschlusse zu erhärten sucht.[1] Wie die labile Zeitlichkeit in den geistigen Existenzen über sich selbst erhoben und relativ in die ewige Gegenwart des göttlichen Seins hineingerückt ist, und deßhalb, wie die tellurischen Wesen zum Menschen, so die makrokosmischen Körper in einer wesentlichen ideellen Beziehung zu den Engelwesen stehen, so ist in Christus die Gesammtschöpfung in die ewige Gegenwart des göttlichen Seins hineingerückt, und deßhalb der göttliche Weltgedanke unlöslich mit der Idee Christi als des Gipfels und Abschlusses der Schöpfung verknüpft.

Vasquez bekämpft mehrere thomistische Theologen, welche mit del Vio den Incarnationsbeschluß zwar nicht der Voraussicht des Sündenfalles, aber doch dem Erlösungsbeschlusse vorausgehen lassen, da in genere causae finalis die Incarnation der Erlösung vorausgehe, und von Gott auch bei Vorsicht des Verharrens des Menschen im ursprünglichen Gerechtigkeitsstande hätte beschlossen werden können. Vasquez hält dafür, daß für den Fall der Präcedenz der Incarnation in genere causae finalis die Incarnation unter allen Umständen Gegenstand eines wirklichen Beschlusses hätte sein müssen, gleichviel ob der Mensch sündige oder nicht, während umgekehrt, wenn die Voraussicht des Falles dem Incarnationsbeschlusse vorausgieng, diesem auch der Erlösungsbeschluß vorausgehen mußte, welcher doch, da er durch die Voraussicht des Falles veranlaßt war, die nächste unmittelbare Consequenz desselben sein mußte. Vasquez tadelt ferner gemeinhin die von del Vio aufgestellte Aufeinanderfolge der Objecte der Vorausbestimmung; zuerst sollen von Gott alle Naturalia, sodann mit Beziehung auf dieselben Alles, was auf Gnade und Glorie

[1] Ordo in divina praedestinatione sic constituendus est, ut prius decreverit Deus creare hominem sanctum et rectum, ut si vellet, meritis suis consequeretur gloriam, deinde permiserit ipsum labi in peccatum . . . praeviso vero peccato post permissionem permanserit Deus in voluntate simplici circa salutem hominum, ad hunc autem finem elegerit optimum medium; poterat enim absque ulla satisfactione remedium efficaciter homini offere, noluit tamen, nisi praemissa satisfactione condigna; cumque eam praestare non posset purus homo, quarto decrevit Deus mittere Filium suum in carne mortali qui meritis suis salutem nobis et gratiam impetraret. O. c., disp. 11.

Bezug hat, in dritter Ordnung endlich die hypostatische Einigung der Creatur mit der Gottheit als Abschluß der gottgewollten Ordnung der Dinge vorausbestimmt worden sein. Vasquez meint, daß nur ein Theil der Naturalia in einem teleologischen Verhältniß zur Rechtfertigung des Menschen durch die Heilsgnade stehe, und daher nur rücksichtlich dieses Theiles das Verhältniß von Prius und Posterius zwischen den beiden Ordnungen der Natur und Gnade festgehalten werden könne, daß ferner in bestimmten Beziehungen das Verhältniß beider zu einander sich umkehre, indem z. B. der vorzeitige Tod eines Menschen von Gott zu dem Ende vorgekehrt werde, auf daß der Mensch aus dem erlangten Stande der Gerechtigkeit nicht in jenen der Sünde zurückfalle. Wir unsererseits erkennen die von del Vio aufgestellte Ordnung als vollkommen richtig an; der Mensch ist thatsächlich das *Τέλος* der gesammten sichtbaren Schöpfung, wenn auch nicht in absoluter Weise, weil das absolute *Τέλος* der Schöfung eben nur Christus als der Gipfel der Schöpfung ist. Del Vio blieb nur darin hinter der ganzen und vollen Wahrheit zurück, daß er sich scheute, Christum schlechthin und ohne Rückhalt zum Abschlusse der von Gott vorausbestimmten Ordnung zu machen. Die Frage, ob Christus auch dann Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündiget hätte, kann auf sich beruhen, da die speculative Erkenntniß auf die ideelle Durchdringung des thatsächlichen Wirklichen sich beschränkt, und von dem interminablen Gebiete reiner Möglichkeiten grundsätzlich hinwegsieht. Wir haben uns damit zu begnügen, das Wirkliche in seiner inneren Wahrheit erkannt zu haben, und finden in dieser Art der Erkenntniß die volle Befriedigung unseres Erkenntniß- und Wissensbedürfnisses. Die Pflege und Durchbildung eines speculativen Verständnisses der christlichen Wahrheit lenkt durch sich selber von Fragen und Erörterungen ab, welche nur für ein dem Gegenstande seiner Forschung äußerlich gebliebenes Denken Interesse haben.

Man kann nicht sagen, daß der speculativen Thomistik das Bemühen um Gewinnung eines in's Wesen der Sache dringenden Verständnisses fremd sei; im Sachbegriffe sollte sich ja die Wesensform des Dinges reflectiren. Der Sachbegriff fiel jedoch, soweit in ihm die Wesensform des Dinges intellectiv erfaßt werden sollte, doch nur mit dem Artbegriffe zusammen, der das einem bestimmten Dinge mit anderen Dingen derselben Art Gemeinsame enthält, somit nur ein relatives Verständniß der Sache darbietet, bei welchem das innere

Wesen des Dinges etwas Verhülltes bleibt. Soweit ferner das Wesen des Dinges in seine begriffliche Bestimmtheit gesetzt wurde, sah man sich dazu gedrängt, die Wahrheit der intellectiven Erkenntniß in den der primitiven Apprehension nachfolgenden Functionen des Unterscheidens und Verbindens zu suchen, womit zugleich eingestanden war, daß in der primitiven Apprehension das apprehendirte Object nicht schon in seiner Wahrheit d. i. in seinem gedankenhaften Wesen ergriffen worden sei. Es fehlte, wie Vasquez gelegentlich bemerkt,[1] nicht an einzelnen Thomisten, welche das Wahre eines Dinges bereits durch die primitive Apprehension desselben ergriffen werden ließen; aber dieses Wahre war doch nur die in den nachfolgenden Functionen des Unterscheidens und Beziehens rational zurechtgelegte empirische Realität des Dinges; und Vasquez stellt sich seinerseits entschieden auf die Seite derjenigen, welche die Wahrheit der Intellection ausschließlich den Functionen des trennenden und verbindenden Verstandes immanent sein lassen. Aus dieser wesentlich logistischen Auffassung des Wahren als solchen erklärt sich die Neigung der conceptualistischen und nominalistischen Scholastik, von dem thatsächlich gegebenen Wirklichen auf das Gebiet der vielfachen daneben bestehenden Möglichkeiten abzuschweifen, und in der Erörterung derselben jene geistige Befriedigung zu suchen, welche aus Mangel eines Eindringens in's innere Wesen des Dinges mit der intellectiven Apprehension des Objectes nicht gegeben war. Nach Vasquez ist die Wahrheit einfach nur Übereinstimmung des im Intellecte vorhandenen Conceptus objectivus mit dem durch denselben dem Intellecte präsentirten Objecte;[2] ihr Begriff beschränkt sich darauf, die richtige Vorstellung von der außer dem Intellecte vorhandenen Sache zu sein. Da der Begriff der Wahrheit sich darauf beschränkt, die richtige Vorstellung von der Sache zu sein, so kann das Wahrsein nicht als Attribut der Sache selber genommen werden, d. h. nicht als ein Attribut, welches den Dingen abgesehen von ihrer Beziehung auf den menschlichen Intellect zukommen würde;[3]

[1] In primam Partem S. Thomas disp. 75.

[2] Conformatio seu convenientia repraesentationis vel cognitionis cum re ipsa, quae dicitur veritas, in hoc consistit, ut res cognitione repraesentetur aut cognoscatur sic esse, sicuti ipsa secundum se est; ideo enim intellectus est verus, quia cognoscit rem ita esse, sicuti ipsa est. O. c., disp. 76.

[3] Praestare videtur opinio, quae docet, non solum veritatem non esse in rebus formaliter, sed neque primarie illis convenire, ac proinde eas secundarie et denominatione derivata ab intellectu veras appellari. O. c., disp. 77.

damit entfällt die Berechtigung, von einer Conformation der Dinge mit dem göttlichen Intellecte zu sprechen; Vasquez erklärt sich ausdrücklich gegen Thomas, soweit dieser von einer solchen Conformation spricht, und verwirft damit die speculative Idee vom göttlichen Sein als absoluter Urform der Dinge. Damit soll indeß nicht gesagt sein, daß die Dinge bloß objective dem göttlichen Verstande präsent seien;[1] die Idee der Dinge fällt vielmehr mit der göttlichen Essenz zusammen, soweit diese als wesentlich cognoscitive und absolut cognoscitive Essenz die Erkenntniß der Dinge in eigenster Wesenheit ist.[2] Die göttliche Idee der Dinge ist nur Eine; die Meinung, daß in Gott, sofern er in Einem ersten directen Acte seine eigene Wesenheit und deren Nachahmungen in den Dingen außer ihm erkennend, actu reflexo sich die verschiedenen Arten der geschöpflichen Nachahmung vergegenwärtiget, die Eine Idee des Creatürlichen in eine Vielheit von Ideen auseinandergehe, ist als unrichtig zu verwerfen.[3] Der Wegfall der von Thomas Aquinas angenommenen Rationes ideales involvirt ein unmittelbares directes Erkennen des Individuellen und Singulären als solchen; es gibt keine göttlichen Ideen der Species und Genera, und es hieße das göttliche Erkennen in den Bereich der menschlichen Unvollkommenheit herabziehen, wenn wir die für uns bestehende Nothwendigkeit einer Auseinanderhaltung der generischen, specifischen und individuellen Seite der Dinge auf das göttliche Denken übertragen wollten. Wie die singulären Dinge, ist auch die Materia prima Object einer unmittelbaren directen Erkenntniß Gottes; und eben so müssen den Accidenzen der Dinge als besonderen von den Entitäten der Substanzen unterschiedenen Entitäten besondere Ideen in Gott entsprechen. Thomas will der Materia prima keine Idea propria in Gott zugestehen, und ebenso nicht den unmittelbar mit dem hervorzubringenden Subjecte verbundenen Accidenzen, sondern nur jenen Accidenzen, die zu dem bereits vorhandenen Subjecte hinzutreten; er macht sowol in Bezug auf die Materia prima als auch bezüglich der unmittelbar mit dem Subjecte als solchem gegebenen Accidenzen die Unabtrennlichkeit des beziehungsweise Seienden von demjenigen, mit welchem verbunden das beziehungsweise Seiende ein Esse hat,

[1] O. c., disp. 71.
[2] O. c., disp. 72.
[3] O. c., disp. 73.

geltend. Aber, wie jede Accidenz eine von ihrem ſubſtanziellen Träger unterſchiedene Entität hat, ſo hat auch die Materia prima eine von der Form unterſchiedene Entität, und iſt keineswegs reine Potenzialität,[1] als welche ſie überhaupt dem Denken gar nicht faßbar wäre.

An der apophatiſchen Theologie des Areopagiten feſthaltend verwirft Vasquez die im Geiſte des ſpeculativen Thomismus gelegenen Anſchauungen von Gott als Ens universalissimum und abſoluter Totalität,[2] und beſchränkt die creatürliche Nachbildung Gottes in den Creaturen darauf, daß letztere die getreuen Ausdrücke der göttlichen Gedanken von ihnen ſind und ſein können, weil Gott zufolge der abſoluten Vollkommenheit ſeiner Intelligenz die Weſenheiten der Dinge vollkommenſt durchſchaut, und demzufolge als abſolute Erkenntniß derſelben die vollkommenſte Ähnlichkeit derſelben iſt.[3] Damit wird aber freilich das Verhältniß zwiſchen Gott und Creatur in Bezug auf das Nachbilden völlig umgekehrt, und erſcheinen die Creaturen erſt in abgeleiteter Weiſe, ſofern ſie von Gott hervorgebracht werden, als Nachbildungen ſeiner Gedanken, während primär der göttliche Gedanke durch die ihm präſente Beſchaffenheit des Dinges beſtimmt iſt. Ob-

---

[1] Quodsi materia prima ex se aliquam habeat entitatem, ut in philosophia verius puto, habebit propriam ideam non solum ut ratio est, sed etiam ut exemplar dicitur et ad practicam scientiam reducitur; nam sic tanquam distincta res produci et cognosci poterit. L. c.

[2] Fefellit Thomistas, quod existimarunt, Deum esse proximam causam rerum omnium essentia sua inquantum est, non inquantum intelligit et vult; idcirco censent in essentia ipsius in quantum est, contineri perfectiones creaturarum ut in causa, eminentiori quadam ratione, et ita quodammodo imitabilem esse a creaturis. O. c., disp. 72.

[3] Bonaventura ait, inter aliqua duo triplicem excogitari posse similitudinem. Prima est participationis . . . Secunda est imitationis . . . Tertia est secundum expressionem et repraesentationem, qualis est inter speciem intelligibilem seu sensibilem et rem ipsam aut objectum; cum enim sint diversae omnino rationis secundum esse, repraesentatione tamen et expressione assimilantur. Hoc autem genus similitudinis eo perfectius est, quo species ipsa seu intellectio rei expressior et magis propria est; quod si quidditativa sit et rei, sicuti est, erit perfectissima in suo genere similitudo; cumque essentia divina perfectissimo modo et ad vivum res intelligat proprio et quidditativo conceptu, fit ut ejus essentia, quia est ipsa cognitio et expressa species creaturarum, perfectissimo modo eas repraesentet, ac proinde hoc genere similitudinis perfectissime ab ipsis imitabilis sit; sic enim omnino re ipsa producuntur, sicut essentia divina eas repraesentat. L. c.

schon nun Vasquez die Behauptung, daß die außergöttlichen Dinge dem göttlichen Verstande bloß objective gegenwärtig seien, ausdrücklich ablehnt, meint er doch zugleich, daß sie den strengen Tadel nicht verdiene, mit welchem sie von den neueren Thomisten belegt worden sei;[1] er hat gegen sie nur einzuwenden, daß eine dem göttlichen Denken bloß objective präsente Vorstellung eines Dinges nicht Forma exemplaris der schöpferischen Verwirklichung des Dinges sein könne. Gott könne nur denjenigen Gedanken schöpferisch verwirklichen, welchen er absolut in seiner Gewalt hat, welcher somit ganz und absolut ihm angehört; dieß ist aber nur unter der Bedingung der Fall, daß Gott selbst die Idee der zu schaffenden Dinge ist. Letzteres darf aber seinerseits wieder nicht so verstanden werden, als ob Gott sich selber gar nicht denken könnte, ohne zugleich die schaffbaren creatürlichen Dinge mitdenken zu müssen; daher Duns Scotus abermals im Rechte ist, wenn er behauptet, daß die Hervorbringung des Verbum divinum durch den göttlichen Vater nicht den göttlichen Gedanken der möglichen Creaturen zu seiner nothwendigen Voraussetzung habe. Scotus hat hierin Anselm[2] zur Seite, welcher darlegt, daß das ewige Gotteswort primo und per se nicht Verbum creaturarum sein könne. Auch Thomas, welchen Einige (del Vio, Canus) zum Vertreter der entgegengesetzten Ansicht machen möchten, lehrt gelegentlich,[3] daß das ewige Gotteswort principaliter und gleichsam per se auf den ewigen Vater, und nur consequenter und gleichsam per accidens auf die Creaturen sich beziehe; daß man diesen Ausspruch nicht gemeinhin auf die möglichen Creaturen, sondern auf die erst künftig seienden beziehen will, erklärt Vasquez für ein leichtfertiges Vorgehen. Neben

[1] Recentiores Thomistae non solum dicunt, ideam esse ipsam divinam essentiam, verum etiam expresse affirmant, esse non posse creaturas ipsas objective existentes in mente divina, ut Scotus asseruit; praedictamque Scoti opinionem temeritatis insimulant, quod communi consensui sanctorum Patrum et Doctorum sine ratione adversetur. Immerito tamen tam severe de ipsa judicant, tum quod non pauci scholostici (Occam, Biel, Majoris, Richardus, Durandus) eam fuerint secuti, nec multa Sanctorum testimonia contra ipsam possint allegari, tum etiam, quod non sine fundamento probabili hanc sententiam praedicti auctores tradiderint. Neque vero, ut recentiores etiam nonnulli arbitrantur, Scoti sententia cum errore Wicleffi commune quidpiam habet, quare immerito etiam cum illius errore eam confundunt. O. c., disp. 71.

[2] Monologium capp. 29 sqq.

[3] Ver. qu. 4, art. 5.

Anselm und Thomas noch andere scholastische Auctoritäten anzuführen, sieht sich Vasquez nicht in der Lage, da das bezügliche Problem mit Ausnahme dessen, was Scotus über dasselbe vorbrachte, von den älteren Scholastikern keiner eingehenden Erörterung unterzogen worden sei.

Die Ansicht des Duns Scotus von dem Esse objectivum der Creaturen im göttlichen Denken wurde, wie wir Vasquez oben[1] andeuten hörten, von Einigen mit Wiclif's Esse intelligibile zusammengestellt. Vasquez hält dafür, daß Wiclif, wenn er mit seinem Esse intelligibile nichts Anderes meinte, als was Scotus unter dem Esse objectivum der Creaturen im göttlichen Denken meinte, fälschlich der Häresie gezichen würde; jedenfalls habe Netter in seiner Polemik gegen Wiclif versäumt, das Falsche und Richtige in den Äußerungen desselben gehörig auseinander zu scheiden. Wenn Wiclif behauptete, der Terminus a quo des creatürlichen Seins könne nicht das Esse omnino nihil sein, so sagte er nichts Anderes, als was gut kirchlich gesinnte Scholastiker mit etwas anderen Worten gleichfalls gelehrt haben, nämlich daß das wegen seines inneren Widerspruches Undenkbare nicht durch die göttliche Schöpferthätigkeit wirklich gemacht werden könne. Ob er unter dem Esse intelligibile creaturarum die göttliche Essenz meinte, wie Netter ihm zur Last legte, oder das objective im göttlichen Verstande existirende Esse formale creaturarum secundum proprias rationes, ist nicht hinlänglich klar; wenn er Letzteres als dasjenige bezeichnen wollte, woraus Gott die Dinge geschaffen habe, so hat er zwar etwas philosophisch Unmögliches behauptet, aber keinen glaubenswidrigen Irrthum vorgetragen. Seinen philosophischen Fehlgriff scheint er mit Duns Scotus gemein zu haben,[2] obschon Vasquez dieß nicht als gewiß hinstellen will; sicher aber habe Scotus fehlgegriffen, wenn er das vom Impossibile zu unterscheidende Non possibile d. i. das an sich noch nicht möglich Seiende durch das göttliche Denken zu einem Possibile gemacht

[1] Siehe vor. Seite, Anm. 1.

[2] Ait enim Scotus, nihil posse creari de nihilo h. e. de nullo modo ente nec simpliciter nec secundum quid, quia nihil creatur, quod non prius habuerit esse intellectum. Quibus verbis si vult Scotus docere, creationem esse de aliquo esse intelligibili, fallitur. Si autem tantum dicat, terminum a quo non esse non ens h. e. quid impossibile et non ens essentialiter, verissimum est. Ibid.

werden ließ,[1] womit er den göttlichen Intellect zum Möglichkeitsgrunde der Dinge machte. Er wollte damit dem angeblichen Irrthum Heinrich's von Gent begegnen, daß die Essenzen der geschöpflichen Dinge von Ewigkeit her außerhalb der Causa prima existirt hätten, während Heinrich nur ganz richtig die vom göttlichen Denken und Wollen unabhängige Seinsmöglichkeit der denkbaren Dinge behauptet hatte.[2]

Daß das an sich Mögliche nicht erst durch den göttlichen Verstand dazu gemacht zu werden braucht, ist wol einleuchtend, obschon es andererseits nirgends anders als im göttlichen Denken existiren kann und mit demselben als der absoluten Vernunft zusammenfällt, und eben deßhalb nicht erst durch dieselbe hervorgebracht zu werden nöthig hat. Es ist indeß die Frage, ob es zulässig sei, bei dem Gedanken einer absoluten Vernunft stehen zu bleiben, die von ihrem persönlichen Träger, dem absoluten Geiste losgetrennt gedacht, doch nur ein unpersönliches Sein hätte, und als solches das Schiboleth eines abstracten Rationalismus ist, der mit der Idee eines persönlichen Gottes sich nicht verträgt und insgemein ein geistiges Verständniß der concreten Wirklichkeit nicht aufkommen läßt. Das an sich Mögliche ist nicht das Letzte und Höchste, bei welchem das über das gegebene Wirkliche sich erhebende Denken anlangt; es hat vielmehr das absolut Wirkliche zu seiner Voraussetzung, ohne dessen Vorhandensein von irgend welchen realisirbaren Möglichkeiten keine Rede sein könnte und auch kein Gedanke an dieselben vorhanden wäre. Das außer dem absolut Wirklichen Mögliche muß aber in seiner Beschaffenheit durch sein Verhältniß zum absolut Wirklichen bestimmt sein; es kann außer dem absolut

---

[1] In eo quod statim addit, manifeste lapsus est; ait enim, posse aliquid produci, licet non creari, de non esse simpliciter h. e. de non aliquo secundum essentiam et existentiam; non dicit de impossibili, sed de non possibili; posse inquam produci, non secundum esse existentiae sed secundum esse possibile. Putat namque res omnes per intellectum divinum produci secundum rationem possibilis. Ibid.

[2] Haec possibilitas et non implicatio contradictionis necessaria est et prior nostro modo intelligendi omni actu voluntatis et intellectus divini . . . Neque Scotus impugnat Henricum, ut Recentioris quidam autumant, quod dixerit, essentias esse aliquid extra Deum ab aeterno ante actum divinae voluntatis et intellectus, sed quia dixerit esse possibile creaturarum, quod ipse vocat passivum absolute, non relate, esse ante omnem actum intellectus et voluntatis divinae, quod sane verissimum est. In Tertiam Partem D. Thomae, disp. 72.

Wirklichen nichts Anderes geben, als was mit demselben zusammenbestehen kann; mit dem absolut Wirklichen kann aber nichts Anderes zusammenbestehen als dasjenige, durch dessen Beschaffenheit die Existenz des absolut Wirklichen affirmirt wird; diese Affirmation besteht in der absoluten Bezogenheit des außer dem absolut wirklichen Möglichen auf das absolut Wirkliche. Gott kann sonach ein Anderes außer ihm nur mit absoluter Beziehung desselben auf sein eigenes absolutes Sein denken; was mit dieser absoluten Bezogenheit sich nicht verträgt, ist seinsunmöglich und denkunmöglich. Gott muß alles außer ihm Mögliche mit denjenigen Negationen und Limitationen behaftet denken, vermöge welcher Gott das absolute Complement des außer ihm Seienden ist; er kann nur dasjenige außer sich als möglich denken, durch dessen Gedanken seine eigene Absolutheit affirmirt wird. Sofern die Affirmation der eigenen Absolutheit durch den Gedanken des außer ihm Möglichen eine göttliche Vollkommenheit ist, und Gott keine Vollkommenheit fehlen darf, muß Gott das außer ihm Mögliche von jeher gedacht haben, aber als ein durch die Beziehung desselben auf ihn absolut Bestimmtes, so daß sich ihm in dem Gedanken desselben seine eigene Absolutheit darstellte; der Gedanke einer rein objectiven Gegebenheit des Möglichen für das göttliche Denken hebt sich dadurch von selbst auf. Damit tritt der von Vasquez negirte Gedanke einer verendlichten Nachbildung des göttlichen Seins im geschöpflichen Sein in sein Wahrheitsrecht ein; mit der Idee der Nachbildung ist auch die concrete Bestimmtheit des außer Gott möglichen Seins gegeben, welche sich in dem Gedanken der mannigfachen und verschiedenen Arten und Modi der Nachbildung genauer verdeutlichet, und in der Eruirung der einander ergänzenden Diversificationen der Nachbildungsmodi zur Idee einer geschöpflichen Nachbildung und verendlichten Repräsentation der absoluten Seinstotalität im geschöpflichen Universum führt. Die Idee der Nachbildung würde aber für sich allein allerdings nicht zureichen, die Existenz der Welt außer Gott erklärlich zu machen, wenn mit dem Gedanken der Nachbildlichkeit nicht auch jener der Gegenbildlichkeit verschmolzen wäre, und zwar so, daß in den geistigen Existenzen das Moment der Nachbildlichkeit, in der sinnlichen Wirklichkeit das Moment der Gegenbildlichkeit prävalirt, im Menschen aber als synthetischem Schlußgliede der Schöpfung die relative Ausgleichung beider Momente sich darstellt. Sofern die speculative Scholastik bei dem Gedanken einer Nachbildung des göttlichen

Seins stehen blieb, ohne mit demselben den Gedanken der Gegenbildung zu verbinden, blieb sie in einem abstracten Universalismus befangen, welcher der Bedeutung des Individuellen und Singulären nicht gerecht zu werden wußte, während im empiristisch-intellectualistischen Singularismus eines Vasquez zusammt dem aus Gottes Wesen zu verstehenden Gedanken der Nachbildung auch jener der Gegenbildung fehlte, und der Gegenbildlichkeit eine nicht weiter zu erklärende Gegenständlichkeit der in Gottes Denken vorhandenen Possibilia sich substituirte.

Die Vermittelung der beiden einander einseitig gegenüberstehenden Gegensätze ist grundhaft im speculativen Verständniß des christlichen Gottesgedankens gegeben, welcher in der Idee der göttlichen Dreieinheit die absolute Ausgleichung des Universalismus und Singularismus vorweist. Für Vasquez, der keine dem christlich-theologischen Gedanken immanente Philosophie anerkennt, ist diese Ausgleichung selbstverständlich nicht vorhanden; er bleibt bei dem Gedanken einer gegen den Gegensatz zwischen Universalismus und Singularismus indifferent sich verhaltenden substanziellen Einheit des göttlichen Seins stehen, und sieht die im christlichen Glauben gelehrte Mehrfältigkeit des göttlichen Seins als eine dem Bereiche der menschlichen Vernunftforschung entrückte Wahrheit an. Die menschliche Vernunft lange bei der absoluten Einheit des göttlichen Seins und Wesens als Letztem und Höchstem an; von der innerhalb dieser Einheit sich aufschließenden Mehrfältigkeit wisse sie nur durch den christlichen Glauben. Intellection und Wille in Gott bieten keine Anknüpfungspuncte für eine speculative Erweisung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre dar,[1] da sich nicht evident machen lasse, daß Intellection und Wollung in Gott in Form einer Production statthaben könne und statthaben müsse. Raymundus Lullus, welcher dieß erwiesen zu haben glaubte, habe sich einer bedauerlichen Täuschung hingegeben; jedenfalls klinge es anstößig, wenn er behaupte, daß die kirchliche Dreieinigkeitslehre für denjenigen, welcher sich von der rationalen Evidenz derselben überzeugt habe, aufhöre ein Mysterium zu sein. Der Hauptgrund, welchen Vasquez gegen eine speculative Deduction der Personsdreiheit in Gott geltend macht, ist dieser, daß, wenn der Glaube nicht lehrte, daß in Gott eine immanente Production statthabe, uns Intellection und Wollung in Gott mit der göttlichen

[1] In Primam Partem D. Thomae, disp. 133.

Substanz zusammenfallen, und die Auffassung derselben als Thätigkeiten lediglich als eine der Art unseres Denkens entsprechende Erkenntnißweise erscheinen würde. Es ist richtig, daß die christlich-philosophische Vertiefung und Verlebendigung des Gottesbegriffes eine Frucht der geistigen Versenkung in das gläubig umfaßte christliche Dreieinigkeitsdogma sei; wenn aber das Geistvollste und Tiefste dessen, was der philosophischen Gotteserkenntniß angehört, aus der speculativen Ergründung der Idee der göttlichen Dreieinheit sich herausgesetzt hat, wenn ferner erst auf Grund des in dieser Weise vertieften Gottesbegriffes auch ein in sich harmonisch abgeschlossener speculativer Weltbegriff möglich geworden ist, so erscheint die Beschränkung auf die Aussagen der sogenannten natürlichen Vernunft als künstliche Zurückhaltung des Lichtes der christlichen Erkenntniß; die aristotelische Vernunft ist nicht die sogenannte natürliche Vernunft, sondern die bis zu einem gewissen Grade entwickelte Vernunft des historischen Menschen, der im Lichte der christlichen Wahrheit in ein neues höheres Entwickelungsstadium seines zeitlich-irdischen Erkenntnißlebens eingetreten ist.

Vasquez läßt die von den berühmtesten mittelalterlichen Scholastikern unternommenen speculativen Erklärungsversuche der kirchlichen Dreieinigkeitslehre unerwähnt, und beschäftiget sich ausschließlich mit der theologischen Behandlung derselben, die übrigens bei ihm so beschaffen ist, daß sie durch sich selbst die Anknüpfungspuncte einer speculativen Erklärung beseitiget. Er bekämpft[1] die Ansicht des Duns Scotus und Durandus, daß Essenz und Relation in Gott ex natura rei unterschieden seien; ein derartiger Unterschied bestehe zwischen Essenz und Relation eben so wenig, als zwischen der Essenz und den Eigenschaften Gottes. Er lehrt ferner, daß der Concept der Relation mit jenem der Essenz an sich gar nichts zu schaffen habe, sondern einfach etwas zu demselben Hinzutretendes sei;[2] um so weniger sei es gerechtfertiget, mit Heinrich von Gent und Canus den Concept der Essenz in jenem der Relation enthalten sein zu lassen. Man dürfe indeß nicht sagen, daß die Relationen von der Essenz nur in accidenteller Weise prädicirt würden; vielmehr ist der Satz: Deus est Pater, eine Propositio per se. Wenn bereits Essenz und

[1] O. c., disp. 120.

[2] O. c., disp. 121

Relation nicht sachlich, sondern nur in unserem Denken unterschieden sind, so wird dieß noch mehr von dem Unterschiede zwischen Relation und Person gelten, deren Verhältniß zu einander eben nur wie jenes der Relation zur Essenz und der Eigenschaften zur Essenz das Verhältniß des Abstractum zum Concretum ist. Vasquez will aber nicht so weit gehen wie Canus, welcher der Unterscheidung zwischen Relation und Person jede Unterlage abspricht; es gebe keine Denkunterscheidung, welche nicht irgend einen sachlichen Grund hätte, obschon dieser Grund nicht in einem Unterschiede gelegen sein müsse.[1] Das von Canus gewählte Beispiel einer der sachlichen Unterlage völlig entbehrenden Denkunterscheidung ist völlig unrichtig gewählt, und beweist nur die Unmöglichkeit der Annahme des Canus.[2]

Duns Scotus, Durand, Capreolus und del Vio treffen in der Behauptung zusammen, daß die Relationen in Gott nicht als Perfectionen zu nehmen seien; G. Biel u. A. wollen sie als drei relative Perfectionen angesehen wissen. Vasquez[3] findet die eine dieser beiden Behauptungen eben so unzukömmlich als die andere. Daß in Gott drei real unterschiedene Relationes personales vorhanden sind, ist ganz bestimmt eine Vollkommenheit des göttlichen Seins und gehört so gewiß zum Vollkommensein Gottes wie die Eigenschaften des göttlichen Wesens; man kann aber nicht sagen, daß durch sie drei reale Perfectionen constituirt werden, oder daß einer der drei göttlichen Personen eine reale Vollkommenheit zukäme, welche nicht zugleich auch eine Vollkommenheit der beiden anderen Personen wäre. Soweit Vollkommensein eine Passio entis ist, kann es in Gott nur Eine Perfection geben; insofern man unter Vollkommenheit das ad integritatem rei Gehörige versteht, treten die drei realen Relationen in Gott nicht sachlich, sondern nur in unserem Denken als drei Perfectionen auseinander. Canus, welcher die sachliche Einheit der Perfection dadurch

---

[1] Nam si respiciamus id, quod reipsa est in Deo, non magis differt essentia a relatione et essentia ab attributis, quam abstractum a concreto; haec omnia re ipsa individua sunt et absque ulla distinctione; ergo non est distinctio, quae habet fundamentum in re inter haec potius quam inter illa, sed aequa erit utrorumque relatio. L. c.

[2] Petrus a se ipso nec ratione distinquitur, sed idem nomen vel etiam idem conceptus omnino repetitur, quod non est proprie distinqui, etiam per intellectum. Ibid.

[3] O. c., disp. 122.

gewahrt glaubt, daß die durch die Oppositio relativa begründete Mehrfältigkeit in Gott keine Vervielfältigung der göttlichen Natur, somit auch nicht der göttlichen Vollkommenheit involvire, übersieht, daß die Perfection als solche wirklich eine Vervielfältigung zulasse[1] und würde sich demzufolge, da jede Relation in Gott wirklich eine Res und Entitas ist, vor die Alternative gestellt sehen, entweder die realen Unterschiedlichkeiten im göttlichen Sein zu läugnen, oder dieselben als drei reale Perfectionen in Gott zulassen zu müssen.

Da die göttliche Dreieinigkeit, obschon ein übernatürliches Mysterium, doch den Denknothwendigkeiten der natürlichen Vernunft nicht widersprechen soll, so hat man sich vielfach bemüht, zu zeigen, daß sie nicht dem aristotelischen Satze widerspreche: „Wenn zwei Dinge einem Dritten gleich sind, so sind sie unter einander gleich."[2] Bei Durand's Auffassung der Trinitätslehre würde allerdings ein Bedenken gegen die Vereinbarkeit der göttlichen Dreieinheit mit dem erwähnten aristotelischen Satze gar nicht aufkommen können; da er nämlich die Relationen von der Essenz real unterschieden sein läßt, so sind sie der Essenz nicht gleich, daher die göttliche Dreieinigkeit überhaupt gar nicht zu dem genannten Axiome in Beziehung stünde. Schwieriger gestaltet sich die Sache bei Duns Scotus, welcher die Relationen und Personen formaliter von der göttlichen Essenz unterschieden sein läßt, woraus sodann folgt, daß sie auch unter einander formaliter unterschieden sein müssen; daraus folgt indeß nach Duns Scotus nur, daß sie auf dieselbe Weise einander nicht gleich seien, auf welche sie der göttlichen Essenz nicht gleich sind, wodurch jedoch nicht ausgeschlossen sei, daß sie in der Einheit der göttlichen Essenz identisch sind. Dieß heißt indeß der Schwierigkeit einfach aus dem Wege gehen.[3] Capreolus, welcher mit del Bio und Silvester von Ferrara die von Scotus versuchte

[1] Perfectio non est quid absolutum, sic nec res aut ens, sed est commune absoluto et respectivo, quod appellamus transcendens, et multiplicari potest multiplicato inferiori; alioquin non possemus dicere, in Deo esse tres res aut tria entia, quia non minus abstrahitur a relativo et absoluto perfectio et bonitas, quae sunt passio entis et rei, quam ipsum ens et res. L. c.

[2] O. c., disp. 123.

[3] Haec expositio illius principii inutilis videtur; perinde enim est, ac si dicamus, quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem in illo h. e. in illo uniuntur; hoc autem quis ignoret? Na msi supponimus esse eadem uni tertio, eadem sine dubio sunt illi et in illo; at praedictum principium aliud significat. L. c.

Lösung adoptirt, glaubt, daß der aristotelische Satz in der Trinitätslehre nicht in Frage kommen könne, weil er nur bei jenen Dingen in Anwendung komme, welche mit einem Dritten adäquat identisch sind; damit wird aber die Geltung desselben augenscheinlich zu enge gefaßt.[1] Ähnliches ist über die demselben von Thomas gegebene Deutung zu urtheilen.[2] Nach Vasquez ist es unmöglich, aber auch überflüssig, die kirchliche Dreieinigkeitslehre mit dem erwähnten aristotelischen Satze zu vermitteln, da er nur für den Bereich der endlichen Dinge Geltung hat.[3]

Man hat ferner auch die Frage aufgeworfen, ob das regelrechte Verfahren der Syllogistik auf die kirchliche Dreieinigkeitslehre sich ausnahmslos anwenden lasse; denn der anscheinend regelrechte Syllogismus: Haec essentia divina est Pater; haec essentia divina est Filius; ergo Filius est Pater, muß jedem Theologen als Trugschluß gelten. Thomas sucht den Grund der Fehlerhaftigkeit des erwähnten Syllogismus darin, daß laut der Schlußfolgerung die Essentia divina in den beiden Prämissen des Schlusses statt sensu contracto, sensu absoluto verstanden werde.[4] Duns Scotus hält dafür, daß der Unterschied zwischen Commune oder Quale quid und Individuum oder Hoc aliquid nicht beachtet werde, wenn in dem gedachten Syllogismus die Essentia divina, die ein Quale quid sei, zum Medium des Schlusses gemacht werde; denn durch Anwen-

---

[1] Haec interpretatio, si esset vera, principium illud solum haberet locum in definitione, indefinito et in iis quae synonyma sunt; quare in creatis non recte inferremus, actionem et passionem esse idem realiter inter se, quia sunt idem realiter uni motui. Ibid.

[2] S. Thomas (1 qu. 28, art. 3 ad 1um) putat propositionem illam solum habere locum in synonymis, quae omnino sunt idem re et ratione uni tertio, id quod existimat esse secundum mentem Aristotelis; nam 3 Physic. text. 21 docet, actionem et passionem differre, etiamsi sint idem cum eodem motu. Ibid.

[3] Quamvis repugnet in rebus finitis et creatis, aliqua duo esse idem cum tertio secundum rem et inter se realiter differre, id tamen non repugnat in ente infinito scil. Deo ut simul sit una essentia et relationes ab ea non distinquatur ex natura rei, sed summa simplicitate cum essentia conjungantur, nihilominus inter se mutuo realiter differant Ibid.

[4] Ego tamen non video — bemerkt Vasquez hiezu — cur de essentia divina absolute loquendo, ut communis est tribus, non praedicari possit quaevis persona, cum quaelibet sit una natura simplicissima et communis essentia. Ibid.

dung dieses Mediums werde nur die Identität der Essenz, nicht aber die Identität der Supposita eruirt. Duns Scotus sucht also gleich Thomas den Grund der Fehlerhaftigkeit in einer sachlich falschen Annahme, während er an ihm in rein formeller Beziehung nichts aussetzen zu wollen scheint.[1] Und doch liegt der Fehler zunächst in der Form; denn aus den beiden Vordersätzen: Essentia divina est idem cum Patre, Essentia divina est idem cum Filio folgt schlußgerecht der Satz: Ergo idem cum Filio est idem cum Patre.[2] Ein anderer, von Marsilius bemerklich gemachter formeller Fehler des Syllogismus ist, daß er der legitimen Beschaffenheit eines Syllogismus expositorius entgegen statt eines Terminus singularis einen Terminus communis zum Medium demonstrationis hat. Vasquez folgert aus dem Gesagten, daß bei regelrechtem syllogistischem Vorgehen aus den suprarationalen Sätzen der kirchlichen Trinitätslehre keine irrationalen Consequenzen resultiren.

Ein Hauptproblem der theologischen Trinitätslehre ist die Vermittelung der Personsdreiheit mit der Substanzeinheit.[3] Scotus, Durand, Ägydius, Capreolus sprechen von einer den drei Personen gemeinsamen Substanz, neben welcher sie keine relativen Subsistenzen der Personen, sondern bloß Personsrelationen als Complemente der göttlichen Natur zulassen. Del Vio wagt nicht, drei relative Subsistenzen in Gott in Abrede zu stellen, nimmt aber außer denselben eine den drei Personen gemeinsame absolute Subsistenz an, welche er im Unterschiede von den persönlichen Subsistenzen die essentielle Subsistenz nennt. Nach Vasquez hat diese vierte, von den relativen Sub-

---

[1] Contra Scotum possumus sic argumentari: Aut forma illa syllogistica est bona aut mala. Si bona, ergo recte sequitur illa conclusio: Filius est Pater; antecedens est verum, ergo et illa conclusio; illa autem vera esse non potest, si concedamus, Patrem et Filium realiter differre et invicem opponi. Si vero forma illa syllogistica non sit bona, oportet secundum leges syllogismorum aliquem defectum assignare; nam Scotus nullum defectum in forma demonstravit. Ibid.

[2] Cum vero infertur: Ergo Filius est Pater, quod idem est ac dicere: Ergo Filius est idem cum Patre, additur novus terminus in conclusione; nam subjectum illius, quod est Filius tantum, non erat solum in extremitate minoris; extremitas enim minoris erat: Idem cum Filio, mutata autem extremitate novus additur terminus, et ita sunt quatuor termini in syllogismo. Ibid.

[3] O. c., disp. 125.

sistenzen unterschiedene absolute Subsistenz zu entfallen, schon deßhalb, weil sie dem Sprachgebrauche der Väter und Concilien widerspricht. Der lateinische Terminus Subsistenz ist identisch mit dem griechischen Terminus Hypostase, welcher von den drei göttlichen Personen gebraucht wird, und daher auf die in den drei Personen enthaltene Eine göttliche Wesenheit nicht anwendbar ist. Wir sind in unserem Denken genöthiget, die mit der göttlichen Essenz gegebene Existentia communis in den drei Suppositis sich vollenden zu lassen, in welchen sie ihr concretes Sein hat; ihr Per se esse läßt sich nicht von den drei Suppositis abgetrennt denken, wie z. B. das Menschsein ohne Personsein gedacht werden kann, und im Gottmenschen Christus thatsächlich des Personseins entbehrt. Allerdings ist das Complirtwerden der Existentia communis der göttlichen Essenz in den drei Personen nur eine unserem menschlichen Denken entsprechende Auffassungsweise, da die göttliche Essenz secundum rem von der Relation nicht unterschieden ist, und deßhalb ohne die ihr immanenten Relationen selber gar nicht wäre. Obschon aber die Existentia communis in den drei Personen sich vollendet, darf man nicht so weit gehen, von drei Existenzen in Gott zu sprechen,[1] wie von Seite des Duns Scotus geschieht, welcher das Existere mit dem Actus existendi confundirt; es gibt in Gott nur Eine Existenz d. i. Ein Esse, obschon in der göttlichen Wesenheit drei Modi und Relationen dieses Esse und Existere vorhanden sind.[2] Daß ein zu dem schon vorhandenen Existenzmodus eines Existirenden hinzutretender anderer Existenzmodus nicht ein zweites Existere neben dem ersten verursache, tritt auf dem Gebiete der Christologie klar zu Tage; die menschliche Natur Christi existirt unter dem doppelten Modus des Esse per se und Esse in alio, ohne daß ihr deßhalb ein doppeltes Existere zugeschrieben

[1] O. c., disp. 126.

[2] Si humanitas et quaevis natura creata dicitur habere unam tantum existentiam, sive sit in alio sive per se subsistat, et ex eo solum, quod per se existat, non dicitur habere novum actum existendi nec novam existentiam etiam personalem, sed novum nodum existendi, cum tamen modus existentiae per se ab existentia substantiali realiter differat, quando ab ea separari potest, multo magis consequitur, unam personam divinam ex eo, quod existat existentia substantiali essentiae et praeter eam habet proprietatem personalem, quae est modus existendi et ab ea solum ratione distinctus, non habere duplicem existentiam, etiam secundum nostrum modum intelligendi, sed eandem quam habet alia persona, alio tamen modo. L. c,

werden könnte, weil sie nicht zweimal, sondern nur einmal vorhanden ist.

Die menschliche Natur Christi subsistirt nicht in sich selber, sondern in der ersten Hypostase der göttlichen Wesenheit. Das hypostatische Princip des Gottmenschen Christus wird — bemerkt Vasquez[1] — von Thomas nach seinem Sein an sich und nach seiner Bedeutung als Hypostase (Substans) in's Auge gefaßt; nach seinem Sein an sich ist es, wie die Natura Verbi, absolut einfach; als Hypostase aber müsse es, sofern es Träger zweier Naturen ist und in jeder der beiden Naturen auf andere Weise subsistirt, als Hypostasis composita bezeichnet werden. Del Vio meint, eine Zusammensetzung im eigentlichen Sinne des Wortes könne in der Person Christi nicht zugelassen werden, weil Zusammengesetztsein eine Unvollkommenheit involvire; um diese von Christo ferne zu halten, habe man von einer Zusammengesetztheit wunderbarer, unaussprechlicher Art zu sprechen. Vasquez beruft sich, wie oben in der Darlegung des Begriffes des göttlichen Subsistere, abermals auf die Sprechweise der Väter und Concilien, um zu erweisen, daß eine Zusammengesetztheit der Person Christi im eigentlichen Sinne des Wortes traditionelle Lehre der Kirche sei. Man könne in gewissem Sinne sogar sagen: Christus est duae naturae, nur nicht in jenem Sinne, in welchem Wiclif und Hus diesen Satz verstanden; Wiclif's häretischer Irrthum bestand, wie Netter bemerkt, darin, daß Christus jede der beiden Naturen nicht bloß conjunctim sondern auch disjunctim sein können sollte, womit die Idee Christi als Persona composita in Frage gestellt oder geradezu geläugnet war. In diesem Sinne bemängelte Netter auch Wiclif's Dreitheilung der Person Christi in Verbum, Anima, Caro; nicht als ob diese Dreiheit in Christo nicht wirklich vorhanden wäre, sondern weil sie von Wiclif disjunctim gefaßt wurde. Vasquez hält dafür,[2] daß man auch von drei Substanzen in der Person Christi sprechen könne, wie denn in der That die eilfte Toletanische Synode in dieser Weise sich ausgedrückt habe;[3] das Frankfurter Concil (a. 794)

[1] In Tertiam Partem D. Thomae, disp. 16.

[2] O. c., disp. 37.

[3] Das Geschichtliche über die Verhandlungen der Väter der 14. und 15. Toletanischen Synode mit Papst Benedict II bezüglich des Lehrausspruches der 11. Toletanischen Synode wird von Vasquez umständlich dargelegt in Cap. 3 der Disp. 37.

mißbilligte diese Ausdrucksweise nur insofern, als sie einzig durch die Bezugnahme auf den Apollinarismus motivirt sei, und die hergebrachte kirchliche Sprechweise unbeachtet lasse, welcher gemäß die Person Christi aus zwei Naturen und zwei Substanzen bestehe und zusammengesetzt sei. Daß die Annahme dreier Substanzen in Christo geradezu falsch sei, wie Johannes Damascenus behaupte, gibt Vasquez nicht zu; er erklärt die Polemik desselben aus dem Umstande, daß den Griechen kein Ausdruck zu Gebote stand, durch welchen sich der Unterschied des Begriffes der Substanz von jenem der Natur hätte kenntlich machen lassen; demzufolge mußte Johannes Damascenus mit der Zweiheit der Naturen auch die Zweiheit der Substanzen behaupten. Das Wort Ὑπόστασις bezeichnet in der Sprache der griechischen Väter und Concilien etwas Anderes, als der diesem Worte sprachlich entsprechende lateinische Terminus Substantia; aus der sachlichen Identificirung der beiden einander sprachlich entsprechenden Termini erklärt Vasquez die oben angeführten, von ihm bekämpften Annahmen einer Subsistentia communis der drei göttlichen Personen von Seite mehrerer Theologen der abendländisch lateinischen Kirche, welchen er den Mangel an ausreichender Vertrautheit mit der patristischen Literatur und mit der Conciliengeschichte zur Last legt. Vasquez hat übrigens seine besonderen von der verschiedenen Terminologie der lateinischen und griechischen Theologen unabhängigen Gründe, auf der Berechtigung der Annahme zweier Substanzen der menschlichen Natur zu bestehen; sie ergeben sich aus seinem Gegensatze zur speculativen Morphologie der thomistischen Doctrin. Es fällt einiger Maßen auf, daß er in seinem Commentar zum ersten Theile der Summa theologica die anthropologische Partie derselben (1 qq. 75 sqq.) völlig übergeht; daß er mit den Ausführungen derselben nicht einverstanden sein konnte, ist hinlänglich aus demjenigen zu entnehmen, was wir oben aus seiner philosophischen Gotteslehre und Weltlehre und über die damit zusammenhängenden erkenntnißtheoretischen Anschauungen beigebracht haben. Sein Anschluß an Thomas ist mehr formell als sachlich; um eine Uebereinstimmung mit den speculativen Anschauungen desselben ist ihm schlechterdings nicht zu thun, sondern bloß um eine Verification der positiv-theologischen Sätze des thomistischen Lehrsystems, welche ihm nicht bloß als die Hauptaufgabe, sondern als die einzig mögliche Aufgabe eines Auslegers der Summa theologica erscheint, da die Philosophie außer den Bereich der Theologie fällt, und die

magistrale Auctorität auf dem Gebiete derselben nicht Thomas, sondern Aristoteles als Repräsentant der natürlichen Vernunfteinsicht ist. Soweit Thomas über Aristoteles hinausgeht, vermag ihm Vasquez nicht mehr zu folgen; wenn Thomas das Einssein formaliter als Negatio divisionis versteht und hieraus seine Folgerungen in Bezug auf Bedeutung der Zahl in der Mehrfaltigkeit des göttlichen Seins zieht, so legt Vasquez[1] dagegen im Namen des richtig verstandenen Aristoteles Verwahrung ein. Aber auch Aristoteles gilt ihm nicht als unbedingt bindende Auctorität; er gibt zu,[2] daß die von Thomas behauptete specifische Diversität aller einzelnen Engelwesen aus Aristoteles sich begründen lassen möchte, sofern derselbe sagt, daß in materiellen Dingen eine Mehrheit innerhalb derselben Species vorhanden sei, bestreitet aber, daß das Individuationsprincip von Demjenigen, was durch dasselbe individuirt werden soll, unterschieden sein müsse.[3] Vasquez zieht sich hier vom realistischen Objectivismus der aristotelischen Lehre auf die Annahme einer bloß für unser Denken bestehenden Nothwendigkeit des Unterscheidens zurück, die allerdings einen sachlichen Grund habe, aber nicht als Zeugniß eines ihr entsprechenden realen Unterschiedes in der Sache selber genommen werden dürfe. Aus diesem Grunde bestreitet Vasquez[4] auch die von Thomas angenommene reale Unterschiedenheit zwischen Essenz und Existenz einer Sache, und die darauf auf theologischem Gebiete zwar nicht von Thomas selber, aber von seinen Schülern gestützte Behauptung, daß die Menschheit Christi keine selbsteigene Existenz habe. Thomas selber zieht aber wenigstens auf philosophischem Gebiete aus jener sachlichen Auseinanderhaltung von Essenz und Existenz Folgerungen, welche Vasquez nicht als giltig anzuerkennen vermag.

---

[1] In Primam Partem D. Thomae, disp. 128.

[2] O. c., disp. 181.

[3] Principium individuationis sub eadem specie non debet esse distinctum secundum rem ab ipsa natura et specie tam in simplicibus quam in compositis . . . Quemadmodum in eodem homine idem secundum rem est genus, species et individuum et sola ratione nostra haec differunt, sic etiam erit principium generis, speciei et individuationis; esse autem haec tria idem omnino secundum rem et solum nostro modo concipiendi differre, supra (siehe oben S. 119) ostendimus. L. c,

[4] In Tertiam Partem D. Thomae, disp. 17.

Wir wollen auf diesen letzteren Punct, da er Vasquez' Verhältniß zur thomistischen Speculation beleuchtet, etwas näher eingehen. Thomas besteht, wie Vasquez hervorhebt,[1] auf der Auseinanderhaltung von Essenz und Existenz deßhalb, um erweisen zu können, daß die geschöpflichen Dinge nicht gleich Gott per suam essentiam bona seien. Thomas unterscheidet eine dreifache Güte oder Vollkommenheit der Dinge; die erste Vollkommenheit besteht in der Integritas des existenten, somit bereits aus Essenz und Existenz constituirten Dinges, die zweite Vollkommenheit in den Accidenzen, durch welche den Dingen eine entsprechende Disposition zu Theil wird, die dritte in der Erreichung des Finis proprius eines jeden Dinges. Nach Thomas kann keinem Dinge eine dieser drei Vollkommenheiten durch seine Essenz zukommen, weil sonst jede derselben eine Bonitas prima des geschöpflichen Dinges wäre, während doch nur Gott, sofern das Esse Gottes sua essentia ist, per essentiam bonus sein kann. Nach Vasquez läßt sich den geschöpflichen Dingen das Bonum esse per essentiam nicht schlechthin absprechen; sie erlangen zwar accidenteller Weise ein Vollkommensein durch etwas von ihrer Wesenheit Unterschiedenes; diese Vervollkommnung ist jedoch etwas, was der bereits essentiell ihnen eignenden Vollkommenheit nachfolgt. Daß das Gutsein den Dingen per essentiam, also nicht erst in Folge des ihnen durch Gottes Wirkungsmacht verliehenen Esse zukomme, ergibt sich daraus, daß Gott sie gar nicht als existent wollen könnte, wenn sie nicht schon ihrer Essenz nach etwas Gutes wären; überdieß wird ja von Gott in dem Gedanken der seinsmöglichen aber erst künftig seienden Dinge das Esse derselben als ein mögliches mit der Essenz der Dinge zusammengedacht, und ist somit schon vor ihrem Wirklichsein in das göttliche Wohlgefallen am Dinge aufgenommen; also haben sie jene Güte, welche ihnen nach Thomas kraft der göttlichen Seinsverleihung zukommen soll, schon vor derselben. Der Werth und die Güte einer Sache hängt nicht von ihrer Existenz, sondern von ihrem Wesensbegriffe ab, welcher für Gott selber etwas Gegebenes ist.[2] Wenn

[1] In Primam Partem D. Thomae, disp. 24.

[2] Est promulgatum axioma theologorum et philosophorum, Deum posse supplere vices causae efficientis, non autem vices causae formalis aut materialis, quae intrinsece et essentialiter requisitae sunt; nam et vices subjecti accidentium, a quo accidentia non pendent essentialiter, etiam supplere potest, non quidem sustinendo sed conservando accidens absque eo quod inhaereat;

also Thomas Essenz und Existenz zu dem Ende von einander real abtrennt, um beweisen zu können, daß den Dingen das Gutsein durch die göttliche Seinsverleihung zu Theil werde, so entbehrt jene reale Abtrennung eines philosophisch gerechtfertigten Grundes.

Die Consequenzen, welche sich für Vasquez aus der von ihm behaupteten sachlichen Identität von Essenz und Existenz auf dem Gebiete der Prädestinationslehre ergeben, haben wir oben kennen gelernt; wir sahen ferner, wie durch seine Auffassung der Prädestination im Allgemeinen auch jene der Prädestination Christi bedingt wurde. Christus war von Ewigkeit her als die Causa meritoria unseres Heiles vorausbestimmt, und in dem Mereri pro nobis erfüllte sich der Zweck seiner göttlichen Sendung. Es trafen bei dem menschgewordenen Gottessohne alle Bedingungen zu, vermöge welcher er für sich und für uns verdienen konnte.[1] Eine der Bedingungen des Verdienens ist die Freithätigkeit im Wirken Christi; da die Gottesliebe Christi während seines zeitlichen Erdenwandels aus der Visio beatifica der Seele Christi unausweichlich resultirte, so kann sie nicht unter die meritorischen Leistungen Christi gerechnet werden, trotzdem, daß Occam, Biel, Almainus, Majoris und auch Duns Scotus sie dafür nehmen wollten. Silvester von Ferrara, del Vio und andere neuere Thomisten suchen zu erweisen, daß in der Seele Christi neben dem aus der Visio beata nothwendig resultirenden Actus dilectionis ein anderer vorhanden gewesen sei, welcher aus der Scientia infusa der Seele Christi d. i. aus der derselben eingesenkten und sie lebendigst durchdringenden Gottesidee sich ergab; nach Vasquez läßt aber die Annahme eines derartigen Liebesactes der Seele Christi sich aus Thomas nicht erweisen, weit eher das Gegentheil. Christus konnte somit nur durch jene Tugenden, welche durch die ihm einwohnende

---

principia autem distinctionis intrinseca sunt et essentialia; res enim non voluntate Dei sed suapte natura distinguuntur et tales sunt. O. c., disp. 181.

[1] Patet Christum mereri potuisse: Primo quidem, quia opera ejus erant hominis grati et justi apud Deum, utpote ipsa Deitate sanctificati. Secundo, quia erant libera; nam quamvis dilectio Dei clare visi in eo fuerit necessaria, tamen multa alia erant libera opera in illo. Tertio, quia haec opera, quae fuerunt in eo libera, fuerunt etiam bona. Quarto, quia status comprehensoris ex parte animae ei nulla ratione obstare potuit, ut mereretur sibi id quod nondum habebat, nempe gloriam, et aliis dona spiritualia gratiae. In Tertiam Partem D. Thomae, disp. 74.

Gottesliebe hervorgerufen wurden, Verdienste erwerben. Eine weitere Frage aber ist, ob er nicht nur durch jene freithätigen Tugenden, welche über die vom göttlichen Gesetze gebotenen Leistungen hinausgiengen, sondern auch durch seinen Gehorsam gegen das Gesetz Verdienste erwerben konnte; da Christus als Mensch zufolge der Impeccabilität seiner menschlichen Natur nicht sündigen konnte, scheint eine Verdienstlichkeit seines Gehorsams gegen das Gesetz sich nicht erweisen lassen zu können. Vasquez führt eine Reihe von Versuchen zur Lösung dieser Schwierigkeit vor, deren keiner ihm genügt, da weder die Unterscheidung zwischen einer Determinatio ad bonum universe und Determinatio ad singulare opus,[1] noch auf die Unterscheidung zwischen Freisein sensu diviso und Gebundensein sensu composito, welche mit der Unterscheidung zwischen bedingter und absoluter Nothwendigkeit zusammenfällt,[2] genüge; eben so wenig die Unterscheidung zwischen der dem freien Willensgebrauche Christi vorausgehenden Bestimmtheit seines Handelns durch die hypostatische Union, und zwischen der nachfolgenden, das Vorhandensein seines freien Willens voraussetzenden Bestimmtheit desselben durch das von ihm selbst erbetene Mandatum rigorosum des göttlichen Vaters.[3]

[1] Ex determinatione ad bonum universe sequitur determinatio ad opus singulare, quod Christus ita libere voluit, ut non potuerit non velle et efficere, siquidem hoc ipso quod peccare non potuit, et omittens praeceptum peccaret, sequitur, ad opus singulare praecepti determinatum fuisse. Ibid.

[2] Ostendimus ex sententia Anselmi (siehe oben S. 112), duplex esse genus necessitatis, alterum antecedentis seu praecedentis, alterum sequentis aut consequentis, necessitatem autem antecedentem provenire ex aliquo, quod non est in nostra potestate et determinationem liberam nostrae voluntatis praecedit, atque ea nostram libertatem impediri, qualis est necessitas diligendi Deum in patria, quae oritur ex clara visione; necessitatem vero sequentem esse posteriorem nostra determinatione et ex aliquo, quod non est in potestate nostra oriri, qualem diximus esse necessitatem, quae consequitur scientiam Dei et ipsam rerum futuritionem. Cum igitur haec necessitas non peccandi in Christo proveniret ex ipsa unione hypostatica, quae praecedit determinationem voluntatis creatae, nec in illius ullo modo est potestate, sequitur esse necessitatem praecedentem, ac proinde ea impediri libertatem nostram; si autem haec necessitas esset sequens, qualis est illa, quae supponit scientiam rerum . . . certe hoc modo non impeditur libertas. Verum haec sola necessitas non videtur esse in operibus Christi, sed etiam antecedens, ut patet. Ibid.

[3] Haec solutio non probatur, quia ex ea sequeretur, opera Christi, quibus praeceptum moriendi observavit, non fuisse meritoria secundum se eo tempore quo fiebant, sed solum voluntatem illam, qua libere praeceptum postulavit,

Nach Vasquez beschränkt sich die beregte Schwierigkeit auf die sogenannten affirmativen Gebote, welchen durch eine positive Willensleistung genügt wird;[1] bezüglich dieser positiven Willensleistung kommt es aber, auch wenn sie unausweichlich ist, auf die innere Willensstimmung an, d. h. auf die innere Intensivität des charitativen Affectes, welcher seiner Natur nach einer Determination durch eine Nöthigung irgend welcher Art entzogen ist, vielmehr die unausweichlich nothwendige Handlung zu einer freigewollten Leistung machen kann.[2] Die Meinung Jener, welche selbst die Intensivitätsgrade des Tugendwillens im Allgemeinen, des heiligen Opferwillens Christi im Besonderen von einer göttlichen Determination abhängig machen wollen, macht den Freiheitsbegriff illusorisch,[3] und zieht überdieß die Gefahren folgenschwerer Consequenzen nach sich, welche sich von jenem Meinungsstandpuncte kaum abwenden lassen.[4]

---

meritorium fuisse; nam semel accepto praecepto moriendi non amplius in sua libertate mansit non mori, ac proinde ipsa observatio praecepti non potuit esse meritoria. Ibid.

[1] Praecepta negativa impleri possunt sola negatione actus vetiti neque ad aliquid aliud obligant; in hac autem negatione nullum potest esse meritum, quia ad rationem meriti requiritur, ut sit actus bonus. Ibid.

[2] Christus indifferens ac proinde liber fuit ad observandum et non observandum praeceptum h. e. non ad faciendum opus praecepti et illud omittendi universim consideratum, sed ad opus singulare, quo observavit praeceptum, quia potuit ex hoc vel illo singulari affectu illud observare, nempe praeceptum mortis ex affectu fortitudinis et patientiae, et ex affectu misericordiae erga proximum. Praeterea potuit ex affectu hujus virtutis cum tanta intensione illud praeceptum observare, et cum majori . . . Praeterea Christus non solum meruit per intentionem affectus moriendi sed per totam substantiam affectus et operis, quia cum non determinata intensio sub praecepto, et variata intensione varietur actus, ita ut esset alius numero, si intensior aut minus intensus eliceretur pro eo qui fuit elicitus, sequitur totum eum affectum elicitum, ex quo Christus de facto mortuus est, fuisse Christo liberum, atque adeo potuisse esse meritorium. Ibid.

[3] Ex praedicta determinatione voluntatis a causa prima laeditur ejus libertas, quae non est tantum circa actus specificationem et exercitium, sed etiam circa individuum illius; neque enim solum liberum est voluntati amare aut non amare, amare aut odio habere, sed etiam hoc affectu ita intenso aut remisso amare. Quilibet enim actus singularis liber est; neque enim homo solum punietur aut consequetur praemium, quia amavit aut odio habuit, sed quia hoc affectu singulari ita intenso amavit aut odio habuit. Ibid.

[4] Ex hac determinatione non manet libera voluntas ad actum individuum, quocirca meritum quidem ejus bonum aut malum, tantum aut tantum

Die Frucht des Verdienſterwerbes Chriſti für uns iſt die Rechtfertigungsgnade, ohne welche wir nichts für das ewige Leben Verdienſtliches wirken können. Die entgegengeſetzte Annahme des Michael Bajus iſt von den Päpſten Pius V und Gregor XIII als glaubenswidrig cenſurirt worden.[1] Einzelne ſcholaſtiſche Theologen (Scotus, Occam, Biel) waren der Anſicht, daß wenigſtens de potentia Dei absoluta ohne die Rechtfertigungsgnade ein für das ewige Leben verdienſtliches Wirken möglich wäre. Del Vio beſchränkt dieſe Annahme inſoweit, als er dafürhält, daß zwar nicht die im Stande der Sünde, wol aber die im Stande der Natura pura ohne übernatürliche Gnadenhilfe vollbrachten guten Handlungen verdienſtlich ſein könnten, wenn Gott ſie dafür gelten laſſen wollte. Vasquez gibt zwar zu, daß der Beſitz der Gratia habitualis kein abſolut nothwendiges Requiſit der Verdienſtlichkeit der guten Handlung für das ewige Leben ſei, hält aber dafür, daß in den außer dem Stande der Rechtfertigung und Gotteskindſchaft vollbrachten guten Handlungen die nothwendige Proportionalität zwiſchen der Leiſtung und dem himmliſchen Lohne fehle; nur der Stand der Gotteskindſchaft ertheilt den moraliſch guten Handlungen jene Qualität, welche ſie des Himmels würdig erſcheinen läßt. Die Ausſöhnung mit Gott und den Stand der Gotteskindſchaft kann aber der Menſch allerdings ſchon durch den Act der vollkommenen Reue erlangen, ohne bereits im Beſitze der Gratia habitualis zu ſein;[2]

---

esse poterit ex genere et specie sua, non autem ex individuo actionis, ex quo rursus fiet, ut omnia opera bona vel mala ejusdem speciei aequalis meriti sint apud Deum pro retributione aut poena. Porro autem hanc determinationem ad singularem et individuam actionem ex sententia horum theologorum tam in malis actionibus esse debere quam in bonis, manifestum est. Nam si voluntas ex se indifferens est ad plures actiones singulares et ad nullam earum a se ipsa sed a solo Dei determinari potest, hoc ipso quod agens creatum est, non solum in bonis, sed etiam in malis eo modo indifferens erit, ut a solo Deo determinari possit; quod si in malis non a solo Deo, sed a se ipso determinari potest, cur obsecro in bonis non poterit a se cum concursu Dei simul determinari? Ibid.

[1] In Primam Secundae D. Thomae, disp. 216.

[2] Cum dicimus, ad naturam meriti condigni necessario requiri ut necessariam conditionem spiritum adoptionis filiorum Dei, remissionem peccatorum et reconciliationem cum Deo, intelligimus, quacunque forma ea fiat, sive actu sive habitu, dummodo sit vera adoptio, sanctificatio et renovatio sufficiens ad remissionem peccatorum, quam diximus esse probabile aeque fieri posse per actum sive per habitum. Nam semel reconciliatus homo cum Deo et adop-

und demzufolge setzt Thomas[1] als unerläßliche Bedingung eines Meritum de condigno nur ein Donum gratiae, ohne zwischen einem Donum habituale und Donum actuale zu unterscheiden, und ersteres als nothwendig zu erklären. Selbstverständlich spricht aber Thomas nur von dem, was de potentia Dei absoluta statthaben kann; umgekehrt ist de potentia Dei absoluta auch ein Nachlaß der Sünden ohne entsprechende Disposition von Seite des Sünders denkbar,[2] was Vasquez gegen die entgegengesetzte Meinung des Dominicus Soto betonen zu müssen glaubt. Vollkommen im Rechte erscheint ihm aber Soto, wenn derselbe behauptet,[3] es sei bis jetzt noch nicht kirchlich entschieden, ob die Verleihung eines der Seele als permanente Qualität inhärirenden Habitus justitiae die unerläßliche Bedingung des Sündennachlasses bei Erwachsenen sei. Soto's Ansicht ist übrigens, wie Vasquez bemerkt, der gegentheiligen Annahme des Andreas de Vega[4] gegenüber jene der weitaus größeren Mehrheit der zeitgenössischen Theologen, welche die Rechtfertigung des Sünders durch die Contritio perfecta entweder als eine vollkommen gewisse Wahrheit oder doch wenigstens als eine der theologischen Gewißheit nahekommende Meinung ansehen.[5]

Vasquez will sich in der Entwickelung der Gnadenlehre[6] ganz auf den Standpunct der Väter und Concilien stellen, und namentlich die richtig verstandene Lehre Augustin's wiedergeben. Er bemerkt, nachdem er auf den Unterschied zwischen natürlicher Gnade (dona

---

tatus in filium ab eo jus habet et proportionem cum vita aeterna, et ratione filiationis tanquam cum haereditate, et ratione operum tanquam cum praemio et corona. L. c.

[1] 2. 1 qu. 114, art. 2.

[2] In Primam Secundae D. Thomae, disp. 207.

[3] O. c., disp. 203.

[4] Andreas Vega, dem Franciscanerorden angehörig und 1545 auf dem Tridentiner Concil anwesend († 1557), hinterließ ein Werk de justificatione in 15 Büchern, und Commentaria in aliquot Conc. Trid. decreta.

[5] Vasquez fügt einer Reihe von Namen hervorragender spanischer Theologen jenen seines eigenen Lehrers bei: Hanc eandem doctrinam saepius audivi ex Patre Alphonso Deza nostrae Societatis viro mirae et singularis doctrinae laude tota in Hispania celeberrimo, sancti vero Thomae fideli inprimis interprete atque individuo assecla, quo a primis theologiae rudimentis feliciter usus dum duce et praeceptore.

[6] In Primam Secundae D. Thomae, disputt. 185 sqq.

creationis) und übernatürlicher Gnade (gratia recte vivendi) aufmerksam gemacht, daß es sich in der Theologie speciell um letztere handle. Er vertritt die Nothwendigkeit derselben in ihrem vollen Umfange; alle Erkenntniß zum Heile und alles gottwolgefällige Wirken des Menschen ist aus der Gnade Christi. Auch die Erkenntniß rein natürlicher Dinge, deren Erwerb an sich von der übernatürlichen Gnade unabhängig ist, kann nur in Kraft der Gnade zu sittlich guten Handlungen bestimmen. Eine vollkommen gute, allen Bedingungen moralischer Güte entsprechende sittliche Handlung kommt ohne göttlichen Beistand nicht zu Stande. Um das natürliche Gesetz vollständig zu erfüllen, und jede Versuchung zur Übertretung seiner einzelnen Vorschriften zu überwinden, ist zum mindesten eine in allen einzelnen Fällen mit den äußeren Vorkehrungen der göttlichen Providenz zusammentreffende innerliche Gnadenwerbung nothwendig,[1] welche im Unterschiede von den aus einem supranaturalen Gnadenhabitus hervorgehenden Impulsen eine natürliche Gnade genannt werden kann, aber auf die meritorische Causalität Christi zurückgeleitet werden muß.[2] An dieser Art von Gnade fehlt es niemals, obschon das mit ihrer Hilfe Gewirkte nicht heilsverdienstlich ist d. h. keinen Anspruch auf ewigen Lohn begründet. In der durchgängigen Angewiesenheit des Menschen an die göttliche Gnadenhilfe, auch da wo es sich bloß um die Erfüllung des natürlichen Gesetzes handelt, will Vasquez nicht etwa nur ein Zeugniß der menschlichen Schwäche, sondern wesentlich auch einen Beweis der Erhabenheit der rationalen Natur des Menschen über die rein sinnlichen Wesen und Existenzen erkannt wissen;[3] es spricht sich

---

[1] Docet Augustinus (Conf. IX, c. 8) per externas causas Deum interius nobis inspirare, unde corrigamur, ipsum autem interius operari cogitationem sanctam, qua corrigimur, nempe removendo omnia contraria, quibus impediretur ne ex tali causa procederet. O. c., disp. 189.

[2] Hac distinctione auxilii, nempe suapte natura ordinis supranaturalis, et naturalis scil. per causas naturales usus sum anno 1580, deum hanc materiam Compluti docerem . . . et postea anno 1586 explicans materiam de praedestinatione in nostra Collegio Romano; eamque Cardinalis noster Bellarminus probavit, et plane indicant doctores scholastici S. Thomas, Abulensis (Tostatus), Capreolus, Deza Archiepiscopus Hispalensis (Didacus Deza), Franciscus Romaeus. O. c., disp. 190.

[3] Cum ceterae creaturae suapte natura ad unam partem destinatae sint absque ulla libertate et indifferentia ad utramque partem contradictionis, non indigent alio principio operandi quam eo, quod per creationem acceperunt,

darin eben die Angehörigkeit des Menschen an ein Reich höherer Ordnung aus, die sittliche Ordnung läßt sich von der übernatürlichen Ordnung nicht trennen. Die rationale Creatur ist von Natur aus auf einen übernatürlichen Zweck geordnet;[1] man kann zwar nicht mit Scotus und Durand von einem angebornen Begehren nach der übernatürlichen Seligkeit sprechen; aber die Disposition zur Erlangung derselben ist in ihr in der Form eines Appetitus obedientialis vorhanden, und der thatsächlich auf dieselbe gerichtete Appetitus elicitus läßt sich mit Recht insofern als ein natürliches Begehren bezeichnen, als es der Natur der Seele widerstreitet, die in der Anschauung Gottes bestehende Seligkeit nicht zu wollen oder das Gegentheil derselben zu wünschen. Dieser auf Gott gerichtete Amor concupiscentiae muß allerdings durch eine Gnadenwirkung in der Seele erweckt werden, gehört aber an sich der natürlichen Ordnung an, und unterscheidet sich hiedurch vom Amor amicitiae, welcher in der Form eines supranaturalen Habitus in der Seele vorhanden ist.

Vasquez hält die eben angegebene Unterscheidung zwischen Amor concupiscentiae und Amor amicitiae gegen Gott für die einzig wahre und natürliche;[2] die Auseinanderhaltung eines doppelten Amor amicitiae gegen Gott, eines natürlichen und übernatürlichen, scheint ihm trotzdem, daß die Auctorität des heiligen Thomas dafür eingesetzt wird, an nicht leicht zu beseitigenden Schwierigkeiten zu leiden. Übrigens sei es auch nicht gewiß, ob Thomas die ihm beigelegte Ansicht wirklich hege; aus der Summa theologica läßt sie sich nicht erweisen. In derselben wird zwar von einer doppelten Liebe zu Gott über Alles gesprochen, welche der doppelten Beziehung des Menschen zu Gott als natürlichem und übernatürlichem Strebeziele des Menschen

---

et concursu Dei cum illo juxta vires et mensuram ipsius, quo fit, ut aliqua ipsorum contraria, nempe virtutis minoris ita necessario ab ipsis per tale principium vincantur, ut non possint vinci, nisi Deus eis deneget concursum quod sane violentum esset . . . At vero creaturae rationales, quod excellentiores sint, ex seipsis aptae sunt, ut indifferenter per cogitationem cum libertate moveantur, tam ad recte operandum quam ad superandum contraria; quare propter suam excellentiam indigent nova gratia Dei in praeparatione cogitationis, ut et recte moveantur et contrarias superent tentationes. O. c., disp. 189.

[1] O. c., disp. 22.

[2] O. c., disp. 195.

entspreche; daß aber beiden Arten von Liebe der Charakter eines Amor amicitiae zukomme, wird daselbst nicht gesagt. Bannez lehrt ausdrücklich, daß nur die übernatürliche Liebe zu Gott Amor amicitiae sei. Diejenigen, welche auf der Möglichkeit und Realität eines natürlichen Amor amicitiae gegen Gott bestehen, sehen sich vor die Alternative gestellt, entweder zu behaupten, daß derselbe im gefallenen Menschen ohne habituelle Gnade vorhanden sein könne, was Thomas ausdrücklich verwirft, oder daß der natürliche Amor amicitiae jene Disposition sei, kraft welcher der Mensch in den Stand der Gerechtigkeit eintrete, wofern man nicht absurder Weise behaupten wolle, daß die Freundschaft mit Gott mit dem Stande der Schuld und Sünde zusammenbestehen könne. Übrigens besteht kraft der von Gott gesetzten Ordnung der Dinge eine innerliche Aufeinanderbeziehung der natürlichen und übernatürlichen Liebe zu Gott, in Folge dessen der treuen Erfüllung der Gebote des Dekalogs ganz bestimmt die Verleihung der Buß- und Rechtfertigungsgnade nachfolgt,[1] und zwar so bald und rasch, daß der Mensch der Gefahr, den Geboten Gottes untreu zu werden, entrückt wird. Es ist deßhalb weder nöthig noch auch richtig zu behaupten, daß der Mensch im Stande der gefallenen Natur allen Vorschriften des Gesetzes quoad substantiam operis nicht bloß auf eine kurze, sondern auch durch längere Zeit zu entsprechen vermögend sei. Dadurch, daß Vasquez diese von ihm als unrichtig bezeichnete Behauptung auch für unnöthig hält, tritt er in Gegensatz zu jenen Theologen, welche aus der Unzulänglichkeit der Kräfte des Menschen zur länger andauernden Erfüllung des ganzen Gesetzes die nachfolgende Untreue gegen das Gesetz als etwas nach dem natürlichen Laufe der Dinge sicher zu Gewärtigendes folgern. Dieser natürliche Lauf wird nach Vasquez in allen Fällen durch Gott gehemmt. Andererseits reicht aber die Erlangung der Rechtfertigungsgnade durch sich allein nicht aus, den Menschen zur fortgesetzten Erfüllung des ganzen Gesetzes zu befähigen; da alle wahrhaft guten Handlungen in Kraft der Gratia movens zu Stande kommen, so sind zur Beharrung im Stande der Gerechtigkeit fortgesetzte Einwirkungen der Gnade (Gratiae actuales) nothwendig.

Die Streitfrage, ob die Gnade der Essenz der Seele inhärire und vom gottverliehenen charitativen Habitus des Willens sachlich

---

[1] O. c., disp. 196.

unterschieden sei, oder ob sie mit diesem Habitus identisch sei und eben deßhalb nicht der Essenz der Seele inhärire, dünkt Vasquez von untergeordnetem Belange;[1] es lägen auch weder in der Schrift noch in den Aussprüchen der Väter und Concilien Anhaltspuncte zu ihrer Entscheidung vor.

In der Sacramentenlehre tritt Vasquez[2] für die Behauptung ein, daß die Sacramente nicht physische, sondern moralische Ursachen der durch ihre Vermittelung gespendeten Heilsgnaden seien. Als moralische Ursachen der Gnade werden die Sacramente zufolge ihrer impetratorischen Wirkung bezeichnet; eine solche Wirkung kommt ihnen auf ähnliche Weise zu wie der Menschheit Christi als instrumentaler Ursache der vom Gottmenschen Christus gewirkten Wunder oder den Aposteln als Werkzeugen Gottes in der wunderbaren Heilung von Kranken u. s. w., mit dem Unterschiede jedoch, daß bei den Sacramenten jenes creatürliche Moment wegfällt, welches wie die Verdienste Christi oder die Anwendung von Gebet und Anrufung in den apostolischen Wunderthaten den Eintritt der Heilswirkung vermittelt. Bei den Sacramenten intervenirt kein Verdienst des Ministers der Heilsgnade, der Eintritt der Gnadenwirkung ist ausschließlich auf die göttliche Verheißung und Anordnung, daß der sacramentale Act diese oder jene Wirkung haben solle, gestützt. Die Ähnlichkeit der werkzeuglichen Bedeutung der Sacramente als Medien der Gnade mit der instrumentalen Bedeutung Christi und der Personen der Apostel besteht darin, daß beiderseits das Instrument der göttlichen Causalität die übernatürliche Wirkung modo impetratorio erwirkt. Dieser gottgewollte Modus impetratorius wird von Vasquez der von ihm bekämpften physischen Efficienz der sacramentalen Gnadenmittel substituirt, und rechtfertiget die Bezeichnung der Sacramente als moralischer Ursachen der Gnade, sofern nämlich jede nicht physisch-reale Efficienz nur eine moralische sein kann.

Vasquez rechtfertiget seine Ablehnung einer physischen Efficienz der Sacramente zunächst dadurch, daß Alles, was in der Schrift und von den Vätern über die Wirksamkeit der Sacramente gelehrt wird, sich hinreichend unter Voraussetzung einer bloß moralischen Wirksamkeit derselben erklärt. In der Schrift wird gesagt, daß das

---

[1] O. c., disp. 198.

[2] In Tertiam Partem D. Thomae disp. 132.

Blut Christi uns von unseren Sünden reinige; nun wird niemand den Sacramenten eine realere Wirkung zuschreiben wollen, als jene ist, welche von der Schrift dem Blute Christi zugeschrieben wird; diese ist aber sicher nicht als physische Wirkung zu verstehen. Die altchristlichen Väter bezeichnen wol die Sacramente als Ursachen der Gnade, bieten aber keine Anhaltspunkte dafür, die Ursächlichkeit derselben als physische Ursächlichkeit zu nehmen. Die Sacramente erscheinen bei ihnen wol als instrumentale Ursachen der Heilsgnade, so daß es ihrer Anschauungsweise kaum entsprechen würde, die Sacramente als bloße Conditiones sine qua non der Heilsspendung zu bezeichnen; demzufolge lehrt Alexander Halesius, daß die Sacramente nicht bloß zum Empfange der Heilsgnade disponiren, sondern dieselbe im Empfänger thatsächlich hervorbringen. Thomas Aq. läßt wol in seinem Sentenzencommentar[1] den Ornatus animae als Dispositio ad gratiam durch eine physische Wirksamkeit der Sacramente hervorgebracht werden; in der Summa theologica[2] aber bezeichnet er einfach die Sacramente als Instrumenta gratiae, ohne des Ornatus und der Dispositio ad gratiam irgendwie zu gedenken. Capreolus bezog die erwähnte Stelle der Summa theologica auf den Ornatus animae, von welchem im Sentenzenwerke die Rede ist, und welchen er im Unterschiede von der Gratia gratum faciens et habitualis als Gratia sacramentalis im eigentlichen Sinne des Wortes angesehen wissen wollte, worin ihm jedoch Silvester von Ferrara nicht beipflichtet, welcher die Gratia sacramentalis als Wirkung der Gratia gratum faciens ansieht, und da diese letztere nicht durch das Sacrament physisch hervorgebracht wird, auch ersterer diese Art von Entstehung abspricht. Dominicus Soto verwirft den Ornatus als Praevia dispositio, welchen ältere Thomisten durch die physische Efficienz der Sacramente hervorgebracht werden ließen, hält aber an der physischen Efficienz der Sacramente fest, jedoch so, daß er durch dieselbe nicht die Gratia gratum faciens, sondern die Einigung derselben mit dem menschlichen Subjecte gewirkt werden läßt; die Gnade könne nämlich nicht aus dem Subjecte educirt werden, sondern sei Product einer creativen Thätigkeit Gottes, das Sacrament aber habe die Bestimmung der Einigung dieses Productes mit der creativen

[1] 4 dist. 1, qu. 1, art. 4.
[2] 3 qu. 62, art. 1.

Thätigkeit. Del Vio läßt die sacramentale Heilsgnade durch die physische Efficienz des Sacramentes hervorgebracht werden; einigen Sacramenten gesteht er überdieß einen durch die instrumentale Thätigkeit des Sacramentes hervorzubringenden Charakter zu; die Erklärung aber, welche er von der physischen Efficienz gibt, kommt einer Aufhebung derselben gleich, da er sie lediglich als einen mit der Spendung des Sacramentes sich verbindenden, von der Causa prima ausgehenden intentionellen Motus ansieht, durch welchen eine spirituelle Wirkung causirt werde. Neueste Thomisten fühlten heraus, daß damit eigentlich die Lehre von der physischen Efficienz der Sacramente desavouirt werde, und nahmen deßhalb an, daß wie allen Dingen der Schöpfung, so auch den sinnlichen Medien der Sacramentspendung (rebus sacramenti) eine Virtus inchoativa einwohne, welche dadurch, daß jene sinnlichen Objecte zu Medien der Gnadenspendung auserkoren wurden, vervollkommnet und ergänzt werde, wodurch die Sacramente zu realen Coefficienten der von Gott zu spendenden Heilsgnade erhoben würden. Nach Vasquez' Versicherung hat indeß im Dominicanerorden selber die Auffassung der Sacramente als bloß moralischer Ursachen der Gnade den Sieg davongetragen. Zum Beweise dessen führt Vasquez die Dominicanertheologen Ledesma und Canus an, nach deren Ansicht die Sacramente mit der Hand dessen zu vergleichen sind, welcher ein Lösegeld für Gefangene darbietet; niemand könne zweifeln, sagen sie, daß die dargebotene Hand nicht als physische, sondern als moralische Ursache des Loskaufes zu bezeichnen sei. Vasquez findet zwar das Bild nicht vollkommen adäquat, erkennt aber in demselben ein Zeichen der richtigen Auffassung der Wirkung des Sacramentes als Instrumentes der Gnadenspendung.[1]

Vasquez begründet seinen Widerspruch gegen die physische Efficienz der Sacramente aus dem allgemeinen Satze, daß die creatürliche Causalität nicht als Instrumentalursache bei der creativen Thätigkeit Gottes concurriren könne.[2] Auch Thomas vertrete diesen Satz, begründe ihn jedoch auf eine Weise, welche gerechten Bedenken

[1] Comparant Canus et Ledesma sacramenta ipsi pecuniae pro redemtione captivi oblatae, quam ipsi vocant instrumentum ad redemtionem, ut quemadmodum de illa et de manu offerente recte dicitur, esse causas redemtionis, quia sunt instrumenta moralia ad illam, ita quoque idem de sacramentis comparatione gratiae dicitur. L. c.

[2] In Primam Partem D. Thomae, disp. 176.

unterliege. Er sagt, jede Instrumentalursache, welche mit der Causa prima concurrirt, müsse eine der Concurrenz vorausgehende Wirksamkeit auf das Object der principalen Thätigkeit üben können; dieß sei aber nicht möglich, wenn das Object derselben eben erst durch die Creation selber entstehen soll. Die von Thomas aufgestellte Grundbedingung der Concurrenz der Instrumentalursache zum Wirken der Causa principalis stimmt jedoch nicht zu anderweitigen Behauptungen derselben; er bezeichnet das Phantasma als Instrument des Intellectus agens in der Einzeugung der Species in den Intellectus possibilis, ohne daß er jedoch eine Einwirkung des Phantasma auf den Intellectus possibilis vorausgehen läßt. Aehnliches läßt sich in Bezug auf den Intellect als Instrumentalursache der Visio beata geltend machen. Uebrigens läßt sich die von Thomas aufgestellte Grundbedingung der Concurrenz der Instrumentalursache durchaus nicht zur Begründung der physischen Efficienz der Sacramente verwerthen; denn die natürlichen Wirksamkeiten des Wassers, des Wortes u. s. w. üben doch gewiß keine vorausgehende Wirksamkeit auf die erst durch das creative Wirken Gottes zu erzeugende Gnade aus, daher auch Vasquez gar nicht zugibt, daß Thomas, wie neueste Ausleger desselben annehmen, in 3 qu. 62, art. 4 die physische Causalität der Sacramente in dem von ihnen behaupteten Sinne gelehrt habe.[1]

---

[1] Omissis locis, in quibus S. Thomas agit de efficacitate passionis Christi, quae revera non potest esse instrumentum physicum, de ea tamen inquit operari per modum efficientis, intelligens per modum efficientis moraliter: in art. 4 hujus quaestionis (3 qu. 62) disputans de virtute, quae est in sacramentis ad producendum gratiam, quamque dixerat a Deo in sacramenta derivari per modum transeuntis, in solutione primi vocat hanc virtutem spiritualem, nihilque obstare inquit, quominus sit in corpore; affert autem exemplum vocis, quam in se continere ait virtutem quamdam spiritualem ad excitandum intellectum hominis, et eodem modo in sacramentis ostendit virtutem spiritualem, in quantum, inquit, ordinentur a Deo ad effectum spiritualem. Quis autem dicat, virtutem vocum ad excitandum intellectum esse virtutem physicam instrumenti et non moralis, et constitutionem Dei similiter? siquidem significatio nihil est reale in vocibus, neque constitutio in sacramentis. Quo loco non obscure dixit S. Thomas, sacramenta ideo comparari ut instrumenta cum Deo, quia Deus statuit et (ut ipse ait) ordinavit adhibitis sacramentis gratiam conferre. In Tertiam Partem D. Thomae, disp. 132.

Die Auffassung der Art der Causalität der Sacramente wirkt auch auf die Auffassung der Causalität des Sacramentspenders zurück.[1] Petrus de Palude und Capreolus, welche den von ihnen mit dem unauslöschlichen Merkmal oder Charakter indentificirten Ornatus animae als physische Wirkung ansehen, halten dafür, daß nur jene Sacramentspender, deren Seelen dieser Charakter aufgeprägt ist, unmittelbar mit Gott zur Erzeugung der Wirkung des Sacramentes concurriren, die jenes Charakters Entbehrenden aber mittelbar und in entfernter Weise. Die mit dem Ornatus animae begabten Sacramentspender wären sonach gleich den Sacramenten als physische Instrumentalursachen der sacramentalen Wirkung anzusehen. Vasquez verwirft unter Hinweisung auf die Vollgiltigkeit der von einem Laien oder Ungläubigen gespendeten Taufe die Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Concurrenz des Sacramentspenders zur Wirkung des Sacramentes;[2] jeder Spender concurrirt unmittelbar als Instrumentursache, aber nur als moralische Ursache, welche mit jener des Sacramentes eine untheilbare Einheit constituirt.[3]

Wie den geschöpflichen Causalitäten kein creativer Mitantheil an der Wirkung der Sacramente zugestanden werden kann, so läßt sich auch die Macht, Sacramente einzusetzen, keiner Creatur mittheilen; Dominicus Soto, welcher für denkbar hält, daß Christus der Kirche die Vollmacht Sacramente einzusetzen hätte mittheilen können, hat alle älteren Lehrer gegen sich, und beruft sich fälschlich auf Bonaventura,

---

[1] O. c., disp. 135.

[2] Dixi: ad affectum, non autem ad gratiam producendam propter sacramentum Eucharistiae; nam minister ejus solum proxime concurrit ut instrumentum ad consecrationem, ad gratiam autem non item; haec enim per solas species jam consecratas media sumtione tanquam actione praevia producitur. L. c.

[3] Notandum, ministrum non convenire proxime ad praedictum effectum influxu aliquo peculiari simul cum sacramento, ita ut ex aequo cum illo concurrat, tanquam sint duo instrumenta diversa, sed unum instrumentum ex ministro et sacramento confici, sicut ex serra et moto illius, ita ut sacramentum sit actio praevia ipsius ministri, ratione cujus minister se habet instar physici naturalis instrumenti, et per quam ipse impetrat a Deo effectum, sicut humanitas Christi et tactus illius aut verbum ad sanandum non erant duo instrumenta, sed unum integrum cum sua praevia operatione. Ibid.

Richard von Media Villa[1] und Thomas Aq.[2] Vasquez gesteht indeß zu, daß man aus Thomas' Äußerungen die Folgerung ziehen könnte, es sei die der menschlichen Natur Christi zukommende Potestas excellentiae, zufolge welcher bestimmte sinnliche Objecte unter Anrufung des Namens Christi zu Trägern der sacramentalen Gnade geweiht werden, auch auf andere Menschen übertragbar. Vasquez legt gegen diese Ansicht entschiedenen Widerspruch ein, und glaubt auch, daß sie der wahren Meinung des heiligen Thomas nicht conform sei.[3]

Der geistige Gegensatz zwischen der Dominicanerschule und Jesuitenschule läßt sich in die Schlagworte: „physische Efficienz" und „moralische Efficienz" zusammenfassen; sie charakterisiren in theologischer Hinsicht den auf dem Gebiete der Prädestinationslehre, Gnadenlehre und Sacramentenlehre bestehenden Gegensatz der beiden Ordensschulen, und weisen auf einen Unterschied der geistigen Grundrichtungen hin, welcher, wie wir sahen, auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre und allgemeinen Weltlehre zu Tage tritt. Augenscheinlich halten die Theologen der spanischen Dominicanerschule des 16. Jahrhunderts an

---

[1] Bonaventura et Richardus locis notatis solum dicunt, multis modis communicari posse creaturae potestatem circa sacramenta, in quos quinto loco connumerat potestatem institutionis; utrum autem de propria institutione an vero de sola determinatione signi id intelligant, non satis explicant, de hoc autem potius quam de priori institutione loqui videntur. Ibid.

[2] S. Doctor in hac quaestione (3 qu. 64) art. 4 solum inquit, potestatem excellentiae, quam habuit Christus, secundum quod homo, potuisse ea ratione aliis ministris communicare, ut invocato ipsorum nomine sacramenta sanctificarent, et ipsi etiam sacramenta instituere posse, et imperio suo sine sacramento gratiam conferre. Verum ipse non explicat, utrum de institutione propria sacramentorum, an vero solum de signi determinatione loquatur; me autem judice de institutione propria intelligi non debet (was Vasquez sowol aus art. 4 als auch aus art. 5 der citirten Quaestio näher zu erweisen bemüht ist). Ibid.

[3] Ego vero existimo nulli purae creaturae sine unione hypostatica potuisse tantam gratiam dari, ut meritum ejus condignum esset redemtione nostra, ac proinde nec communicari ei potuisse gratiam capitis secundum condignitatem, sicut Christi humanitati communicata fuit; sed solum purae creaturae concedi potuisse gratiam capitis, quae esset principium congrue tantum merendi nostram redemtionem. Deinde dico, nulli creaturae purae sine gratia unionis communicari potuisse potestam excellentiae in ministerio, ut tamquam minister condigne mereretur designare materiam sacramentorum et formam, atque invocatione sui nominis ipsa sacramenta perficere et sanctificare; bene tamen, ut totum hoc congrue mereretur. Ibid.

gewissen speculativen Elementen der thomistischen Doctrin fest, welche von der ihnen gegenüberstehenden Jesuitenschule aufgegeben werden; die ideelle Bezogenheit der göttlichen Wesenheit auf das außergöttliche Sein dünkt den Vertretern der letzteren eine Art Determinismus nach sich zu ziehen, um dessen willen sie die gesammte darauf gestützte theologische Ratiocination der Dominicanerschule bekämpfen. Wir können nicht umhin, diese Opposition als relativ berechtigt anzusehen; nicht als ob wir die speculative Hinterlage der thomistischen Doctrin in Frage stellen wollten, sondern weil die Verengerung derselben in der in den Bannezismus auslaufenden Entwickelung des restaurirten Thomismus die Opposition der Jesuitenschule als natürliche Reaction herausforderte. Die Vertreter der Dominicanerschule unterließen, und waren unter den gegebenen Bedingungen des damaligen geistigen Zeitlebens auch nicht in der Lage, die in der thomistischen Gotteslehre enthaltenen speculativen Elemente sich zum expliciten und vollen Bewußtsein zu bringen, und dieselbe in jener Richtung weiter zu entwickeln, welche zur Ausgestaltung einer auf sich selber stehenden christlich-philosophischen Weltanschauung hätte führen können; die speculative Würdigung und Durchbildung der von Thomas gelehrten absoluten Universalität des göttlichen Seins als absoluter Allheit und Totalität war späteren Zeiten vorbehalten, und dürfte vielleicht jetzt, wo die mehrhundertjährige Entwickelung der neuzeitlichen nachscholastischen Philosophie sich überschauen läßt, mit fruchtreichem Erfolge sich in's Werk setzen lassen. Daß aber mit der vollen Entwickelung des speculativen Gehaltes der thomistischen Gotteslehre jene geistige Gebundenheit sich lösen müsse, in welcher die Vertreter der Praedeterminatio physica befangen waren, liegt klar am Tage; der Begriff der urhaften Essentialität und Natur als einer alles Andere absolut nach sich selber bestimmenden absoluten Gegebenheit hat sich im neuzeitlichen Vernunftdenken in jenen der absoluten Selbstigkeit des absoluten Geistes umgesetzt, unter dessen Voraussetzung allein die göttliche Wesenheit als absolute Allheit und Totalität ein absolut überweltliches und vor aller nothwendigen Wesensbeziehung auf das Weltdasein freies Sein haben kann. Damit tritt dann auch der Charakter des freithätigen Waltens der göttlichen Causalität zusammt dessen in der freithätigen Causalität der geschöpflichen Geistwesen gegebenen Correlate in's rechte Licht; die Actuosität und freithätige Causalität des absoluten Geistes muß sich auch in den durch seinen schöpferischen Machtwillen in's

Dasein gerufenen geschöpflichen Geistwesen reflectiren, so daß diese nicht in jener Weise, wie die unfreie stoffliche Creatur, Object der göttlichen Formation sein können. Es handelt sich also in der heutigen christlich-philosophischen Speculation um eine Verlebendigung des thomistischen Begriffes von Gott als absoluter Urform der Dinge; es genügt nicht, sich die stoffliche Wirklichkeit der geistigen geschöpflichen Wirklichkeit als höherer Form subjicirt zu denken, sondern es muß nebenher auch der Gedanke einer der qualitativen Diversität der geschöpflichen Seinsmodi entsprechenden Diversität des Bestimmtseins derselben durch das göttliche Denken und Wollen zur Geltung kommen, welche dadurch zum Ausdrucke gelangt, daß die selbstigen geschöpflichen Wesen auf eine wesentlich andere Art, als die von der ihr immanenten Idee als göttlicher Gestaltungsmacht durchwirkte sinnlich-stoffliche Wirklichkeit dem allbestimmenden Machtwalten Gottes unterstellt erscheinen. Die göttliche Determination der freithätigen geschöpflichen Geistwesen ist dem selbstigen Sein derselben angepaßt und hat das freithätige Sichselbergestalten derselben zu seiner Voraussetzung, welches durch das sieghafte Wirken der Gnade nicht aufgehoben, sondern nur gefördert und vollendet werden kann. Daß das in den geistigen Selbstwesen zum wahrhaften Sein außer Gott gelangte geschöpfliche Dasein nach christlicher Auffassung nicht in einem *Αντίθεος* gipfeln könne, beweist sich von selber durch die den christlichen Weltbegriff abschließende christologische Idee, deren kirchlich-dogmatische Ausgestaltung die absolute Subjection und Bestimmtheit der geschöpflichen Selbstigkeit durch die ihr absolut immanente Macht des Göttlichen als Prototyp der moralischen Weltvollendung hinstellt. Diese ist aber ihrerseits von Bedingungen abhängig, welche wir bei dem Molinisten Vasquez trotzdem, daß er der physischen Gebundenheit gegenüber die „moralische Efficienz" zum Schlagworte erhob, nicht berücksichtiget finden. Ihm gieng der speculative Begriff der selbstmächtig gestaltenden Wesensform ab, wie sich bereits in seiner Christologie zeigt, in welcher sich aber eben nur seine allgemeine Weltauffassung reflectirt. Er verwirft zwar aus dogmatischen Gründen die Annahme einer Substanzdreiheit in der Person Christi; indem er sie aber wenigstens für denkmöglich hielt, gab er zu erkennen, daß die vollkommene Einordnung des Niederen in das Höhere als selbstmächtig gestaltende Form des Niederen eine ihm fremde Idee war, und daß er in Christus nicht das Prototyp der göttlichen Weltvollendung erkannte. Er erfaßte nicht die

innere teleologische Beziehung des Sinnlichen auf das Geistige als seine complirende Form; er vermochte sonach auch nicht die innere teleologische Bezogenheit des göttlichen Weltdaseins auf seine absolute göttliche Urform, und die absolute Erfüllung des Weltdaseins durch Gott als den letzten Abschluß der zeitlichen Weltentwickelung zu erfassen. Die von Vasquez der „physischen Efficienz" substituirte „moralische Efficienz" bedeutete die Beschränkung der christlich-theologischen Betrachtung der Dinge auf das Gebiet der moralischen Ordnung; diese steht zwar auf dem Grunde der sinnlichen natürlichen Wirklichkeit, letztere ist aber bei ihm aus der geistigen Fassungsform der Dinge herausgerückt, und constituirt ein für sich bestehendes, der natürlichen Weltlehre angehöriges Gebiet, auf welches in der christlich-theologischen Betrachtungsweise der Dinge nur soweit, als es Substrat der moralischen Ordnung ist, Bezug genommen wird.

Der specifische Charakter der sittlichen Ordnung tritt in der durch das freithätige Thun zu actuirenden gottgewollten Aufeinanderbeziehung des Geistigen und Sinnlichen zu Tage, daher der Bereich der sittlichen Ordnung seinem Umfange nach sich mit der Ordnung des Menschendaseins deckt; die reinen Geister sind ihrer Natur nach übersittliche Wesen, der Begriff des Ethos als einer durch die Wechselbeziehung zwischen Geist und Natur bedingten freithätigen Selbstgestaltung des persönlichen Seins und seiner Beziehungen zu Gott und Welt ist auf die reinen Geister nicht anwendbar. Damit concretisirt sich der Begriff des Sittlichen als specifischer Gestaltungsmodus der menschlichen Welt und Ordnung im Unterschiede von den ihr übergeordneten und untergeordneten Bereichen der reinen Geistwelt und sinnlichen Naturwirklichkeit, obschon die menschliche Welt und Ordnung zu diesen beiden Bereichen in einem durch die Dialektik des göttlichen Weltgedankens bedingten und zuhöchst in der christologischen Idee sich vermittelnden Nexus steht. Wiewol aber das gesammte geschöpfliche Weltdasein zuhöchst in Christus gefaßt ist, so steht Christus doch in einem specifischen Verhältniß zur sittlichen Ordnung des Menschendaseins als göttliche Urbildung und göttliches Gestaltungsprincip derselben, daher der christliche Sittlichkeitsgedanke sich wesentlich in der Idee Christi als der activen Urbildung des in Gott zu erneuernden und vollendenden gottesbildlichen Menschenwesens abschließt. In der concreten Auffassung des Sittlichen einigen und concentriren sich die beiden in der scholastischen Behandlung der Ethik auseinander-

fallenden Beziehungen des Sittlichen auf die Ratio aeterna und auf das den Dictaten der Ratio aeterna zu unterstellende Object der sittlichen Gestaltungsthätigkeit; als Object dieser Thätigkeit erscheint da eben nur der Mensch selber nach der Totalität seiner inneren und äußeren, seinem freithätigen Thun unterstellten Beziehungen, die Regel der freithätigen Gestaltungsthätigkeit aber ist in der Idee des gottesbildlichen Menschen als concretisirter Apperception der Dictate der Ratio aeterna gegeben. Vasquez[1] spricht wol von einem menschlichen Vermögen der Apprehension der Dictate der Ratio aeterna, als welches er die Ratio superior bezeichnet; indem er aber die menschliche Ratio wesentlich als judicatives Vermögen faßt,[2] spricht er ihr den synthetischen Charakter der dem Unterscheiden und Beziehen vorausgehenden Simplex apprehensio ab, und erkennt demnach in ihr nicht ein Vermögen idealer Apprehension, als welches die Vernunft in die Terminologie der neueren Philosophie eingerückt ist, daher er ihr den Charakter objectiver Vernunftgewißheit abspricht.[3] Ihre Aufgabe ist sonach nicht die Erfassung der Idee der Sittlichkeitsidee als solcher, sondern die Beurtheilung des Verhältnisses der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Objecte des Begehrens mit der rationalen Natur des Menschen. Ob dieses Verhältniß der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung in Wahrheit statthabe, läßt sich in vielen Fällen mittelst der Ratio humana nicht absolut entscheiden; eben deßhalb ist sie aber nur die Regula proxima der menschlichen Handlungen, während die absolute Regel in der Ratio aeterna gegeben ist. Wir folgern aber aus dem Gesagten, daß die Ratio aeterna, welche, sofern sie von Gott oder dem absoluten Geiste unterschieden wird, eine bloße Abstraction ist, in allen jenen Fällen, in welchen die Ratio humana mit absoluter Sicherheit und objectiver Gewißheit jenes Übereinstimmungs- oder Nichtübereinstimmungsverhältniß erfaßt, der menschlichen Ratio immanent ist; und eben diese

[1] In Primam Secundae, disp. 105.

[2] Ratio nostra recte dicitur regula humanarum actionum, nempe proxima, quia ratione nostra discernimus et judicamus, quae sint convenientia et quae decent naturam rationalem, et quae ei dissentanea sint O. c., disp. 58.

[3] Quia humana diligentia non potest omnia sine errore assequi et absque ulla culpa aliquando apprehenditur ut bonum, quod malum re ipsa est, ideo illud in re debet dici naturae humanae convenire aut disconveniens esse, quod per rationem probabilem et diligentem proponitur, sive in re ita sit, sive non Ibid.

Immanenz oder vielmehr förmliche Identität der Ratio humana mit der Ratio aeterna macht das Wesen der menschlichen Vernunft als idealen Apprehensionsvermögens aus, welches zunächst allerdings nur die sittlichen Grundverhältnisse des Menschen zum Apprehensionsobjecte hat, in der sicheren Ergreifung derselben aber auch einen soliden Halt zu einer der sittlichen Idee gemäßen Auffassung und Beurtheilung abgeleiteter und complicirterer Verhältnisse gewinnt, in deren rationaler Zurechtlegung allerdings auch Meinungsverschiedenheiten und Irrthümer zu Tage treten können. Dieß steht im Einklange mit der Lehre des heiligen Thomas, daß der menschliche Intellect wol in der judicativen Thätigkeit des Unterscheidens und Beziehens, nicht aber in der Simplex apprehensio irre gehen könne; nur daß es sich in dem hier gegebenen Falle nicht um die Simplex apprehensio der empirischen natürlichen Wirklichkeit, sondern um die Apprehension jener höheren Wirklichkeit handelt, welche an sich und von Ewigkeit her in Gottes Denken existent (ratio aeterna), durch Verwirklichung der gottgedachten Ideen der Dinge im sittlichen Menschheitsdasein lebendige Wahrheit werden soll. Im Übrigen läßt sich nicht verkennen, daß die von den Scholastikern adoptirte Unterscheidung zwischen Ratio superior und Ratio inferior zur aristotelischen Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens als ein etwas heterogenes Element hinzutritt, dessen Vermittelung mit der aristotelischen Theorie den Scholastikern augenscheinlich Schwierigkeiten bereitete, und eigentlich nur in der Lehre vom sogenannten praktischen Intellecte, in welcher sie zufolge des dem Menschen unläugbar angebornen sittlichen Bewußtseins actuale Bedeutung hatte, in Angriff genommen wurde.

Vasquez[1] macht uns mit den Schwierigkeiten bekannt, welche sich dem scholastischen Denken in der Beantwortung der Frage aufdrängten, ob der Consens zur sündigen That der Ratio superior angehören könne und wirklich angehöre oder nicht. Er fixirt zuerst den von den Scholastikern gemeinhin adoptirten Sinn der augustinischen Unterscheidung zwischen Ratio superior und Ratio inferior,[2] hebt

[1] O. c., disp. 105. — Vgl. Thomas 2, 1 qu. 74, art. 7.

[2] Omnes docent rationem superiorem eam esse, quae rationibus aeternis conspiciendis et consulendis attendit, rationem vero inferiorem, quae ad temporalia solum gubernanda et consideranda deflectitur. Nam Augustinus

sodann hervor, daß beide nicht als zwei gesonderte Vermögen, sondern als zwei Functionen einer und derselben Potenz genommen zu werden pflegen (Portio superior et inferior), daß ferner nach Augustinus selber jede der beiden Portiones rationis dem Gedächtnisse, Intellecte und Willen zuzuweisen sei, daß endlich Augustinus unter Anspielung auf die biblische Erzählung von der ersten Menschensünde der Ratio inferior die Rolle des Weibes, der Ratio superior jene des Mannes im Verhalten zum Sündenreize zuweise; der Ratio inferior falle die Einwilligung in das Gefallen am Reize zur Sünde, der Ratio superior die Einwilligung zum Werke der Sünde zu. Diese Bemerkung Augustin's sucht Thomas dadurch zurechtzulegen, daß er die Ratio superior als die oberste Instanz nimmt, von welcher die definitive Entscheidung des durch die Einwilligung in das Gefallen am Reize des Objectes in's Wanken gebrachten Willens abhänge. Vasquez fühlt sich durch diese Erklärung nicht befriediget; die beiden Einwilligungsacte, welche Augustinus auseinanderhält, sind nicht derart von einander unterschieden, daß der eine ausschließlich der Ratio inferior, der andere der Ratio superior zufallen müßte.[1] Del Vio sucht die von Thomas gegebene Erklärung zu verbessern, indem er die Zustimmung zum Gefallen am Reize mit der Zustimmung zum Werke der Sünde in innere Verbindung setzt; die Ratio inferior habe beziehungsweise an der Ratio superior Antheil, woraus sich erkläre, daß auch bereits die Zustimmung zum Gefallen eine Todsünde sein könne. Mit Letzterem ist auch Thomas einverstanden; da aber bei Augustinus von einer Bezogenheit der Einwilligung in das Ge-

---

Trin. XII, capp. 12 et 14 ait in ratione inferiori scientiam collocari, quae in rebus temporalibus necessaria est, in superiori vero sapientiam, quae graece θεοσέβεια dicitur i. e. cultus Dei, in quem sensum interpretantur illud Job 28 juxta lectionem LXX: Ecce pietas est sapientia, abstinere autem a malis est scientia. L. c.

[1] Quamvis postrema sententia ad supremum tribunal et rationem pertineat, tamen consensus in delectationem et opus ejusdem omnino rationis esse videntur; uterque enim ad rationem inferiorem et ad rationem superiorem pertinere potest. Etenim si quis consentiat in opus nondum consulta aeterna lege, non minus ad rationem inferiorem pertinebit, quam consensus quem eodem modo delectationi praebemus; contra vero, si quis consentiat in delectationem considerata jam lege et regula aeterna, non minus ad rationem superiorem spectabit, quam consensus in opus post considerationem ejusdem regulae. Ibid.

fallen auf die Zustimmung zum Werke der Sünde keine Rede ist, so kommt del Vio dem eigentlichen Sinne der Äußerung Augustin's nicht näher als Thomas. Dasselbe gilt von Conrad Köllin's Erklärungsweise, welcher zwischen der Zustimmung zum Gefallen am sündhaften Reize vor und nach dem Werke der Sünde unterscheidet; die erstere Zustimmung soll der Ratio inferior, die letztere der Ratio superior angehören. Petrus Lombardus, welchem eine Reihe der angesehensten Scholastiker sich anschließt, bezieht Augustin's Unterscheidung zwischen dem Consensus der Ratio inferior und superior auf den Unterschied zwischen läßlicher Sünde und Todsünde. Auch diese Erklärungsweise wird von Vasquez aus mehr als einem Grunde[1] für unzukömmlich und der Ansicht Augustin's widersprechend erklärt. Nach Vasquez ist die wahre Meinung Augustin's diese, daß sowol der Consens zum Gefallen am Reize als auch der Consens zum sündigen Werke der Ratio superior angehöre, wenn er den derselben angehörigen Erwägungen d. i. der Rücksicht auf die Rationes aeternas nachfolgt; der Ratio inferior hingegen, soweit der Mensch bei der Rücksichtnahme auf die dieser angehörigen Relationes temporales stehen bleibt.[2] Da dieses Stehenbleiben eine geflissentliche Ignorirung der Rücksicht auf die Rationes aeternas in sich schließt, so unterliegen die der Ratio inferior angehörigen Consense ebenso, wie jene der Ratio superior der sittlichen Zurechnung, den Fall der Ignorantia invincibilis ausgenommen. Dieser kann aber zum mindesten nicht in Bezug auf die allerallgemeinsten Grundsätze der Moral statthaben; auch in Bezug auf die im Dekalog enthaltenen Vorschriften der natürlichen Moral kann der Mensch sich nicht lebenslänglich im Stande einer entschuldbaren Unkenntniß befinden, da sie der rationalen Natur des Menschen so angemessen sind, daß jedem, der guten Willens ist,

[1] Primo, quia nullus potest esse consensus in peccatum etiam veniale, nisi in ratione superiori. Secundo, quia cum ratio superior repressit delectationem, potius fuit meritum quam peccatum, ut diserte notavit Augustinus de Gen. ad lit. contra Manichaeos. Tertio, quia Augustinus palam loquitur de consensu in delectationem, quae est mortale peccatum. Ibid.

[2] Vasquez beruft sich zum Belege dessen auf Aug. de Genesi contra Manichaeos II, c. 14. Servata comparatione serpentis, mulieris et viri, qua usus est Trin. XII, c. 12, primo, inquit, fit suggestio per cogitationem sive per sensus corporis, et hanc comparat serpenti . . . Mulier tunc gustasse dicitur, vel ratio inferior consensisse, quando sola delectatione ducitur cupiditas h. e. nondum considerata ratione virtutis aut peccati. Ibid.

die Abweichung von derselben als etwas Unerlaubtes sich aufdrängen muß; die Unwissenheit geht da jederzeit auf Rechnung der sittlichen Verderbtheit, aus was immer für individuellen Ursachen diese selber wieder zu erklären sein mag. In Bezug auf jene Vorschriften, welche nicht so unmittelbar wie jene des Dekalogs aus den allgemeinsten moralischen Principien resultiren, sondern entferntere Folgerungen aus denselben sind, kann eine lebenslängliche Ignorantia invincibilis zugestanden werden.[1]

Wenn Augustinus von einer Einwilligung der Ratio superior in das Gefallen am sündigen Reize und in das Werk der Sünde spricht, so setzt er eine Selbstdiremtion der Ratio als erkennender und wollender voraus, welche aus der oben angegebenen Voraussetzung, daß die Ratio alle drei Grundkräfte des seelischen Geistmenschen (Memoria, Intellectus, Voluntas) umfasse, sich erklärt. Es legt sich aber unwillkürlich nahe, daß man den substanziellen Kern des inneren seelischen Menschen nicht in seinen Grundkräften aufgehen lassen könne, daß man vielmehr auf den selbsteigenen Träger derselben zurückgehen, und diesen von den seine Wesensbeschaffenheit charakterisirenden Thätigkeiten des Meminisse, Nosse, Velle zu unterscheiden habe. Und da zeigt sich dann weiter, daß der selbstige Charakter des seelischen Grundwesens sich specifisch im Velle zum Ausdrucke bringe, welches eben hiedurch zu dem das Velle orientirenden Nosse in Gegensatz tritt, indem es in seine Macht gegeben ist, sich entweder dem Nosse gemäß, oder gegen das Nosse (der Ratio superior) zu entscheiden. Augustinus selber vollzieht die Diremtion zwischen dem selbstigen Sein und dem cognoscitiven Wesen der menschlichen Seele, wenn er ihre Vernunftanlage als ein ihr concreirtes Lichtvermögen faßt, und sie dadurch in einen geheimnißvollen Rapport zur Ratio aeterna

[1] Hujusmodi sunt praecepta contra delectationem morosam in materia venerea, unius uxoris et perpetuitatis matrimonii; in qua ignorantia fuisse videtur apud nostros castellanos Rodericus Diaz, dictus a Mauris ob insignem animi fortitudinem Cid, siquidem filias suas abstulit primis maritis et aliis nuptui tradidit . . . Hae conclusiones non sunt adeo manifestae, ut non possint absque culpa ignorari sine specie aliqua probabilitatis, quando cum aliqua peculiari circumstantia occurunt. Vidi ego rusticum aliquem, qui pium existimabat, aegrotum jamjam moriturum, ne diu dolore mortis detineretur, in alteram partem versare, ut citius animam exhalaret, nec unquam id sibi illicitum, imo pium et honestum semper apparuit, quem sane facto sufficienti examine mihi persuasi ignorantia inculpabili laborasse. O. c., disp. 122.

gesetzt sein läßt. Ist nun die zur Ratio aeterna in innerer Beziehung stehende Ratio der menschlichen Seele etwas von derselben Unterschiedenes und doch wieder zum Wesen derselben Gehöriges, so kann sie nichts Anderes als die denkende Selbstbeziehung des selbstigen seelischen Wesens auf die Ratio aeterna und die in derselben enthaltenen göttlichen Ideen der Dinge bedeuten. Soweit sie die gottgedachte Idee des sittlichen Menschen zum Erkenntnißinhalte hat, ist sie das der menschlichen Seele angeborne Sittlichkeitsbewußtsein, welches sich in dem der menschlichen Seele angebornen Sinne für das Edle, Hohe, Reine und Heilige, so wie in der damit verbundenen und ihre himmlische Abkunft bekundenden Scheu vor allem sie Verunreinigenden, so wie ferner in dem in ihr schlummernden Urzuge nach ihrem absoluten göttlichen Ideale bekundet. Sofern dieses dem Menschen angeborne Sittlichkeitsbewußtsein im Lichte der idealen Denkauffassung sich actuirt und zur reflectirten Erkenntniß gestaltet, ergibt sich hieraus der christliche Sittlichkeitsbegriff, welcher nichts anderes als die der gottgedachten Idee des Menschen conforme Erkenntniß der sittlichen Wahrheit ist. Es fehlt bei Vasquez nicht an einer theilweisen anticipativen Apprehension der Begründung des sittlichen Gedankens aus dem geistig erfaßten Menschenwesen; er geht jedoch nicht auf die concrete Beschaffenheit des Menschenwesens ein, sondern bleibt bei dem allgemeinen Gedanken der rationalen Menschennatur als erster unmittelbarer Sittlichkeitsregel stehen, und läßt sich zu einer excessiven Betonung des Unterschiedes zwischen natürlichen und positiven Normen des freithätigen menschlichen Handelns hindrängen.[1] Der Grund

[1] Cum lex aut jus sit regula, cui aequari debent actiones ut justae sint, naturalis lex aut naturale jus erit regula naturalis, quae nulla voluntate sed suapte natura constat. Porro talem esse aliquam legem aut jus, quod nulla voluntate, etiam Dei, constitutum sit, illud maxime confirmat, quaedam ita ex se mala et peccata esse, ut ex nulla voluntate, etiam Dei, eorum prohibitio pendeat . . . verum etiam multa esse ex se mala, ut eorum malitia praecedat secundum rationem omne judicium intellectus divini . . . Consequens est, ut ante omne imperium, ante omnem voluntatem imo ante omne judicium sit regula quaedam actionum, quae suapte natura constet, sicut res omnes suapte natura contradictionem non implicant. Haec autem non potest alia esse, quam ipsamet rationalis natura ex se non implicans contradictionem, cui tanquam regulae et juri naturali bonae actiones conveniunt et aequantur, malae autem dissonant et inaequales sunt, quamobrem

dessen liegt darin, daß er, statt das Wesen des Menschen aus der gottgedachten Idee desselben zu verstehen, und auf die durch die gottgedachte Beschaffenheit desselben bestimmte Concretisirung der Darstellung der Menschheitsideen im wirklichen Menschheitsdasein Bezug zu nehmen, in abstracter Allgemeinheit nur die in allen Menschenindividuen dieselbige rationale Menschennatur in's Auge faßt, und von den mit dem Gattungscharakter des Menschenwesens gegebenen concretisirenden Bedingungen der socialen und historischen Existenz des Menschen wegsieht, und überdieß die Rationalität des Menschen als etwas seinen Erklärungsgrund absolut in sich selber Tragendes zu betrachten geneigt ist, als ob die abstracte Regel des Verstandesdenkens etwas absolut Höchstes wäre. Wir sind indeß weit davon entfernt, Vasquez aus dieser seiner geistigen Haltung einen Vorwurf zu machen; wir begreifen vielmehr, daß ein energisches Denkstreben in einem Zeitalter, in welchem das von der empiristisch-objectivistischen Auffassung niedergehaltene ideale Vernunftdenken noch nicht zum Durchbruche gelangt war, zu dieser Einseitigkeit abirren mußte. Heute wissen wir, daß sich der Gegensatz von natürlichem und positivem Gesetze in der Idee des Menschen als Socialwesens und Geschichtswesens vermittelt, daß es außer der Offenbarung der Ratio aeterna in der individuellen Einzelvernunft auch eine Offenbarung derselben in der historischen Gesammtvernunft gibt, und zufolge der im gottesbildlichen Wesen des Menschen begründeten Correlation zwischen Göttlichem und Menschlichem auch göttliches und menschliches Gesetz innerlich aufeinander bezogen sind, und wie das erstere durch seine Congruenz mit dem gottgedachten Wesen des Menschen sich als menschlich wahr bekundet, so umgekehrt das letztere aus seiner Congruenz mit der göttlichen Vernunft und dem göttlichen Willen sich bewahrheitet. Auch bei Vasquez klingen einzelne Äußerungen an die Immanenz des Logos in dem nach sittlichen Normen geregelten Zeitdasein der Menschheit an;[1] wollte er aber mit diesem Gedanken völlig Ernst machen, so mußte er auch das menschliche Vernunftdenken in

et illae bonae, hae autem malae dicuntur. O. c., disp. 150. Vgl. die von Suarez dagegen gerichteten Bemerkungen in meiner Schrift über Fr. Suarez II, S. 245.

[1] Est igitur ratio aeterna quaecunque lex naturalis vel positiva, divina vel humana, denique omnis ratio secundum virtutem; nam et ipsa virtutis honestas dicitur esse secundum legem aeternam. O. c., disp. 105.

eine innere Beziehung zum göttlichen Erleuchter der menschlichen Seelen gestellt denken, und in dieser Beziehung die unbestreitbare Wahrheit der rationalen Vernunfterkenntniß begründet erkennen. Damit hätte er auch die Haltpuncte zur Erkenntniß der wahrhaften Objectivität der menschlichen Vernunfterkenntniß gewonnen, welche Objectivität freilich nur dann vorhanden ist, wenn es ein das Wesen der Dinge geistig ergreifendes Erkennen gibt, während sich das Vernunfterkennen nach Vasquez' Auffassung auf die Erfassung der logistischen Beziehungen zwischen Subject und Object des menschlichen Erkennens beschränkt, und deßhalb in seinem Hinausstreben über den Denkstandpunct eines empiristischen Realismus in einem geistigen Subjectivismus befangen bleibt. Daraus erklärt sich denn auch der sogenannte Moralismus seiner Vernunftanschauung, die eben nur auf die Erkenntniß der sittlichen Wahrheit sich beschränkt, ohne diese aus der Wesenserkenntniß der Dinge zu begründen, und der von ihm mit Vorliebe in den Vordergrund gestellte Zusammenhang der Theologie mit der moralphilosophischen Erkenntniß, welcher den Mangel einer speculativen theologischen Erkenntniß zu decken hat.

Vierter Abschnitt.

Die Rechts- und Gesetzeslehre der spanischen und portugiesischen Theologen des sechzehnten Jahrhunderts.

Unter den theologischen Bearbeitern der Rechts- und Gesetzeslehre sind Dominicus Soto, Molina und Suarez hervorzuheben, welchen nebstdem der Jesuit Joh. Mariana bezüglich seines Buches de Rege et regis institutione anzureihen ist.

Soto's und Molina's Werke de Jure et Justitia wuchsen aus der Commentirung der von der Virtus justitiae handelnden Partien der Secunda Secundae heraus, und gestalteten sich zu selbstständigen Werken dadurch, daß die Untersuchungen über die Justitia mit der in der Prima Secundae enthaltenen Lehre vom Gesetze in Verbindung gebracht und zu einem Ganzen vereiniget wurde. Soto's zehn Bücher de Jure et Justitia[1] handeln: I de lege in communi; II de lege divina; III de jure qua objecto justitiae; IV de praeambulis ad justitiam commutativam (scil. de dominio et restitutione); V de injustitia quae ex injuriosa actione enascitur; VI de usuris et contractibus; VII de voto; VIII de juramento; IX de decimis et simonia; X de statu, ordine atque residentia praelatorum ac de horis canonicis. Wie er selber bekennt, sind die letzteren Bücher spätere Zugaben zur ersten ursprünglichen Bear-

[1] Siehe oben S. 10, Anm. 4. Wir benützen die Venetianer Ausgabe vom Jahre 1594.

beitung des Werkes;[1] er rechtfertiget diese Zugaben dadurch, daß das in den letzten vier Büchern Enthaltene wenigstens beziehungsweise zur Lehre de justitia gehöre und in einem engeren Verbande mit derselben stehe als mehreres andere gleichfalls dahin Gehörige, was zur Vermeidung einer übermäßigen Stoffanhäufung bei Seite gelassen worden sei. Ein streng wissenschaftliches Ganzes und eine erschöpfende Behandlung der moraltheologischen Lehre de Jure et Justitia wird sonach in diesem Werke nicht geboten; der Hauptzweck desselben ist vielmehr, die correcte thomistische Auffassung seines Objectes zum Ausdrucke zu bringen.

Soto bezeichnet als das eigentliche Object seiner Arbeit die Virtus justitiae, welche sich nicht ohne Beziehung auf den Begriff des Jus entwickeln lasse. Das Jus fällt aber unter den doppelten Gesichtspunct einer Regula rationis, nach welcher sich das richtige Gleichmaß (aequitas) der menschlichen Verhältnisse bestimmt, und sodann dieses Gleichmaßes selber als der Justitia in rebus. Daraus erklärt sich der innere Zusammenhang und die wesentliche Zusammengehörigkeit der beiden Lehren de Lege und de Justitia.

Die Lehre vom Gesetze im Allgemeinen betrifft den Begriff, die Wirkungen und Acte des Gesetzes als solchen. Im Begriffe des Gesetzes liegt es, eine Proportio universalis und ein Dictamen rationis practicae zu sein, welches dem der gesetzlichen Norm unterstellten Menschen per modum habitus inhärirt. Die Bestimmung des Gesetzes ist, die Handlungen der ihm unterworfenen Menschen mit Beziehung auf das Bonum commune zu regeln; daher die Gesetze nur entweder von der Communität selber oder von Demjenigen, welcher ihr vorsteht und berufsmäßig für ihr Wohl Sorge trägt, ausgehen können. Kein Gesetz verbindet früher, als es feierlich verkündet ist; nach seiner Verkündigung ist es aber auch für Jene verbindlich, welche ohne Schuld des Gesetzgebers nicht zur Kenntniß desselben gelangt sind. Die vier wesentlichen Acte des Gesetzes sind Gebieten, Verbieten, Erlauben, Bestrafen. Es gibt vier Hauptarten der Gesetze: Lex aeterna, Lex naturalis, Lex humana, Lex divina. Von

[1] Mit dem Inhalte der ersten sechs Bücher des Werkes Soto's decken sich Bannez' Decisiones de Jure et Justitia, welche jedoch kürzer gefaßt und ausschließlich in der Form eines Commentars zum Texte der de Virtute justitiae handelnden Quästionen der Secunda Secundae (siehe oben S. 9) gehalten sind.

diesen vier Arten der Gesetze sind das erste, zweite und vierte unmittelbar, das dritte mittelbar auf Gott als obersten Gesetzgeber zurückzuführen. Die Lex aeterna ist die im göttlichen Verstande existente auctoritative Norm der göttlichen Weltordnung; die Lex naturalis ist die von Gott dem menschlichen Geiste eingeprägte Norm des richtigen Handelns d. i. die dem Menschen von Natur aus eignende Kenntniß der obersten und allgemeinsten Principien seines moralischen Thuns und Handelns; die Lex humana ist die mittelst jener Principien vom Menschen selbst in Kraft göttlicher Ermächtigung construirte und den variablen zeitlich-örtlichen Bedingungen und Angelegenheiten der socialen Menschenexistenz angepaßte Norm des menschlichen Gemeinschaftslebens. Da die Lex humana nur auf die natürliche Glückseligkeit abzweckt, der Mensch aber die übernatürliche Glückseligkeit als letztes und höchstes Ziel seines Handelns anzustreben berufen ist, so bedarf die Lex humana einer Ergänzung durch die Lex divina, deren Gebote dem menschlichen Thun und Streben die Richtung auf das übernatürliche Strebeziel desselben ertheilen. Die Lex aeterna ist der Urquell aller anderen Arten von Gesetzen; sie ist keine Lex lata, sondern eine Lex ferens, keine Lex impressa, sondern eine Lex imprimens, sie hat die Bedeutung eines Lichtes, an welchem die übrigen Arten der Gesetze nach ihrer Weise participiren, die Lex naturalis als Lux naturalis, die Lex humana als eine Derivation der Lux naturalis in die zeitlich-irdische menschliche Gesellschaftsordnung, die Lex divina als ein übernatürlich eingegossenes Erkenntnißlicht.

Die Lex naturalis ist dem Menschen habituell eigen, aber nicht in der Form eines essentiellen Habitus, in dessen Begriff es liegt, eine inclinative Macht zu sein; diese letztere ist vielmehr in der Synderesis gegeben, von welcher die natürlichen Impulse ausgehen, dem in der Lex naturalis dem Menschen habituell eignenden Dictamen rationis practicae Folge zu geben. Obschon die Lex naturalis mehrere Vorschriften in sich schließt,[1] so ist sie doch mit

[1] Principia naturalia sunt illa quae natura nobis impressit; natura autem hominis ex pluribus partialibus constat. Est enim ens, quae utique natura communis illi est cum universis rebus. Mox est cum viventibus vivens, deinde inter animalia animal, ac demum homo; ergo secundum omnes hos naturae gradus peculiaria habet prima praecepta. E. g. quatenus est ens, hoc est generalissimum praeceptorum: Bonum est expetendum, malum autem

Rücksicht auf ihr Endziel, das Bonum in genere, eine Lex una, als welche sie auch im römischen und kanonischen Rechte betrachtet wird. Nur da und insoweit, als dieses Bonum in genere nicht beachtet wird, bleibt man bei einer Mehrheit der Principia naturalia stehen.[1] Obschon alle menschlichen Tugenden der menschlichen Natur conform sind, so fallen doch nicht alle unter das Naturgesetz; die durch die Lex humana auferlegten Verpflichtungen fließen vielfach nicht unmittelbar aus den Principien der Lex naturalis, sondern ergeben sich erst mittelbar aus der Anwendung derselben auf gegebene Verhältnisse, durch deren Verschiedenheit und Veränderlichkeit auch die Lex humana vielfach zeitlich-örtlichen Modificationen und Wandlungen unterworfen ist. Die Lex naturalis selber ist an sich zwar sowol in ihren ersten Principien als auch in den aus denselben sich ergebenden Folgesätzen unabänderlich; nicht allwärts aber war und ist die richtige Kenntniß der natürlichen Folgesätze der allwärts anerkannten Principien der Lex naturalis vorhanden, oder es wird die Anwendung der wirklich vorhandenen Erkenntniß durch bestimmte zufällige Umstände erschwert oder völlig gehemmt. Der Möglichkeitsgrund der Defecte der Erkenntniß sowol als auch der Anwendbarkeit

---

respuendum et refugiendum . . . Mox quia primum naturalium bonorum est esse, inde statim cadit particularius aliud principium, quod est: Esse proprium cuique conservandum est; omnia enim appetunt se conservare suisque contrariis obsistere . . . Deinde derivatur aliud principium legis naturae ac praeceptum hominis, in quantum est animal, quod in commixtionem masculi et foeminae attinet; hic enim existit animantibus peculiaris modus conservandi speciem . . . Ex his demum trahitur aliud principium hominis inquantum est rationalis, qua utique ratione inclinationem habet ad cognitionem Dei et virtutis bonum. Ex quo rursus ei convenit appetentia ad societatem et civilitatem, unde illud: Id facias aliis quod tibi vis fieri, idque ne facias, quod non tibi vis fieri. In summa, generalissimum illud: bonum est appetendum ac malum repudiandum, in homine fit peculiare legis naturalis principium, scil. honestum virtutis bonum exoptandum et amplectendum, contrariumque vitiorum malum repellendum, ut ad felicitatem perveniatur. O. c., Lib. I, qu. 4, art. 2.

[1] Isidorus (ut habetur dist. 1 can. jus naturale) nihil de generalissimo meminit, quod rebus universis commune est, sed de illo tantum, quod est commune omnium nationum, ut viri et foeminae conjunctio. Quamvis et hoc certius docuit Jus civile (instit. de pr. nat. et ff. de just. et jure), scil jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit; doctrinam enim naturalem appellat instinctum a natura inditum L. c.

der abgeleiteten Sätze der Lex naturalis erklärt sich aus dem Unterschiede der Objecte der praktischen Erkenntniß von jenen der speculativen Erkenntniß.[1]

Die Nothwendigkeit positiver menschlicher Gesetze als Ergänzungen der Lex naturalis wurzelt einerseits in der Nothwendigkeit einer Verdeutlichung und weiteren Entwickelung der Lex naturalis durch die discursive Denkthätigkeit des Menschen, andererseits in der Beschaffenheit der menschlichen Lebensverhältnisse. Sie ergibt sich weiter aus dem keimartigen Charakter der Vorschriften der Lex naturalis, welche zur fruchtreichen Entwickelung einer geregelten Ordnung der äußeren Daseinsverhältnisse bedürfen. Endlich ist im Stande der gefallenen Natur auch der Gebrauch der mit dieser Ordnung verbundenen Coercitivmittel nicht zu entbehren. Jedes gerechte menschliche Gesetz ergibt sich als ein Ausfluß aus dem natürlichen Gesetze, sei es in Form einer Schlußfolgerung oder einer concreten Determination der generellen Exigenzen der Lex naturalis. Die Eigenschaften, welche ein menschliches Gesetz an sich haben soll, hat Isidor vollkommen richtig angegeben;[2] nicht minder ist die von ihm aufgestellte Eintheilung des Jus humanum in das Jus gentium und Jus civile maßgebend, deren ersteres durch Ratiocination, letzteres durch concrete Determinationen aus dem Jus naturale abgeleitet ist.[3] Die menschlichen Gesetze müssen so allgemein gehalten sein, als es die Rücksicht auf das von ihnen bezweckte Bonum commune fordert; sie verbieten ferner nicht alle unerlaubten Handlungen, sondern nur

---

[1] Ratio speculativa, quia circa necessaria ut plurimum ac potissimum negotiatur, puta circa ea quae nequeunt aliter se habere, absque ullo defectu veritatem comperit in conclusionibus, quam in principiis intuebatur. In ratione autem practica ex necessariis principiis discurritur ad contingentia, in quibus actiones humanae constitunt, necesse est quandoque defectus contingere, ac tanto plures, quanto inferius ad particularia descenditur. O. c. I, qu 4, art. 4.

[2] Erit, inquit, lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum patriae consuetudinem, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid propter obscuritatem captatorie contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta. O. c. I, qu. 5, art. 3.

[3] Jus naturale absque ulla ratiocinatione scriptum est in mentibus nostris; jus autem gentium naturali ratiocinatione absque hominum conventu et longo consilio inde elicitum, jus autem civile arbitratu hominum in unum coeuntium concilium constitutum. O. c. I, qu. 5, art 5.

diejenigen, welche gemeinschädlich sind, sie gebieten keinen einzigen besonderen Tugendact als solchen, obwol es keine Art von Tugend gibt, deren Acte nicht auf irgend eine Weise durch die menschlichen Gesetze anbefohlen würden. Jedes giltige menschliche Gesetz, mag es von der geistlichen oder weltlichen Gewalt erlassen sein, verpflichtet im Gewissen.[1] Ein ungerechtes Gesetz kann die Gewissen nicht binden; einem Gesetze, welches dem Bonum humanum widerstreitet, hat man so weit zu gehorchen, als die Pflicht, Ärgerniß zu vermeiden, es fordert; widerstreitet es dem Bonum divinum, so muß ihm der Gehorsam versagt werden. Alle mit einer Strafandrohung verbundenen Gesetze verpflichten im Gewissen; reine Pönalgesetze gibt es nicht.[2] Ein Pönalgesetz verpflichtet nicht zur Übernahme der Strafe vor der richterlichen Zuerkennung derselben, wofern nicht das Gesetz den Zuwiderhandelnden ipso facto der Strafe verfallen erklärt, was bei kirchlichen Excommunicationsandrohungen in der Regel der Fall ist. Zum Gehorsam gegen ein menschliches Gesetz sind alle Diejenigen verpflichtet, welche der Macht des Gesetzgebers unterworfen sind; auch der Gesetzgeber selber ist durch das von ihm erlassene Gesetz gebunden, obwol er der Coercitivgewalt desselben nicht unterworfen ist; dieser sind auch die Gerechten durch ihre Tugendgesinnung entrückt. Wenn ein Gesetz in Folge besonderer außergewöhnlicher Umstände mit dem Gemeinwohle confligirt, so hört es auf zu verpflichten, obschon in einem solchen Falle nach Thunlichkeit die Enthebung von der Pflicht des Gehorsams nach-

---

[1] Soto nimmt hievon Anlaß zu einer Polemik gegen Gerson: Sustinet tract. de vit. spir. lect. 4 opinionem de hac re singularem; nempe quod nulla lex neque civilis neque ecclesiastica, imo neque naturalis vim habet obligandi in conscientia ad culpam, sed sola lex divina est quae obligat, humana vero inquantum est illius interpres . . . Ratio illius est, quia sicut nemo nisi solus Deus potest conferre gratiam, ita neque illam auferre, atque adeo neque obligare ad culpam, per quam tollitur . . . Ad argumenta Gersonis facile est respondere: Etenim licet Deus solus gratiam conferat, non tamen ipse aufert, sed nos per scelera nostra; et ideo nihil obstat, quominus homines ex sua ipsius institutione leges constituant, quarum transgressores de gratia ejus decidant, eo quod suis ministris non obtemperaverunt, ob idque, quam homines nequeunt aeternam poenam infligere, ipse veluti summus omnium judex infligat. O. c. I, qu. 6, art. 4.

[2] Nihil habere potest rationem poenae, nisi ubi subest culpa; sed absente culpa id quod fert imaginem poenae, potius erit pretium vel pactum vel quid aliud. O. c. I, qu. 6, art. 5.

gesucht werden soll. Die Abänderung von Gesetzen ist zwar erlaubt, soll jedoch nur dann statthaben, wenn die heilsamen Folgen der Abänderung die mit der Abänderung verbundenen Nachtheile ausreichend vergüten. Dispensationen vom Gesetze können von dem Leiter der Rechtsgemeinschaft ohne Sünde nur dann und insoweit ertheilt werden, als das Gemeinwohl darunter nicht leidet. Hergebrachte Gewohnheiten können ohne Zustimmung des Regenten nicht Gesetzeskraft erlangen; es darf durch ihre Anerkennung dem positiven Gesetze nicht derogirt werden, es wäre denn, daß sie durch ihre Rationalität hinlänglich gerechtfertiget und in Kraft der Verjährung zu legitimer Geltung gelangt wären.

Die Lex divina scheidet sich in die Lex Vetus und Lex Nova, welche beide nicht zwei von einander verschiedene Species constituiren, sondern als unvollkommene und vollkommene Ausgestaltung derselben Species sich zu einander verhalten. Die Lex Vetus richtete das menschliche Streben auf das übernatürliche Ziel des zeitlichen Erdenmenschen, obwol es zu demselben hinzuführen aus sich selbst die Kraft nicht hatte, da der Mensch nicht durch die Werke des Gesetzes gerechtfertiget wird, sondern einzig in Kraft der Gnade ein Gerechter vor Gott ist. Sie steht der Lex Nova ferner darin nach, daß sie, obwol sie gleich der Lex nova unmittelbar Gott selber zum Urheber hat, von Gott doch nicht unmittelbar, sondern durch Vermittelung der Engel kundgegeben wurde. Daß sie nicht der gesammten Menschheit, sondern nur einem einzigen Volke verkündet wurde, erklärt sich aus den Zwecken der göttlichen Heilsökonomie; die übrigen Völker waren durch die gnadenvolle Auserwählung des Volkes Israel nicht benachtheiliget, da es vor und während der Zeit der Herrschaft des Gesetzes möglich war, in treuer Befolgung des Naturgesetzes, wenn auch nicht in Kraft dieser Befolgung das Heil zu erlangen. Die Lex Vetus ist ihrer Substanz nach Moralgesetz, zu welchem sich das Ceremonialgesetz und Judicialgesetz als nähere Determinationen seines Inhaltes in Bezug auf das doppelte Verhältniß des Menschen zu Gott und zum Nächsten verhalten. Der Inhalt des Moralgesetzes sind die aus den obersten Principien des natürlichen Gesetzes abgeleiteten Dictamina juris naturae, welche in Form von Conclusionen sich ergeben, während Ceremonial- und Judicialgesetz als specifische Determinationen der Dictamina zum Moralgesetz hinzutreten. Die einzelnen Bestimmungen des Moralgesetzes ergeben sich in dreifach abgestufter Ordnung aus

den obersten Principien des Jus naturae, einige unmittelbar, andere mittelbar in Folge der auf sie unabweislich hinleitenden Ratiocination, jene der dritten Ordnung aber in Folge dessen, daß göttliche Erleuchtung auf sie hinführt. Von der Lex humana unterscheidet sich die Vetus lex divina dadurch, daß sie nicht bloß die Acte der Gerechtigkeit, sondern die Acte aller Tugenden im Auge hat und gleichmäßig berücksichtiget; sie fordert aber nicht alle derselben mit gleicher Strenge, sondern befiehlt nur jene, welche zur nothwendigen Ordnung der Vernunft gehören, als unerläßliche Leistungen an, während sie die übrigen bloß in Form eines Rathes anempfiehlt. Von den moralischen Vorschriften der Lex Vetus sind nur jene des Dekalogs auf die durch die Engel vermittelte Gottesoffenbarung zurückzuführen, die übrigen hat Gott durch Moses erlassen. Die ersteren sind absolut indispensabel, letztere insoweit dispensabel, als sie nicht implicite in den ersteren enthalten sind.

Die Lex Nova unterscheidet sich von der Lex Vetus dadurch, daß sie nicht auf steinerne Tafeln eingegraben, sondern den Glaubenden in's Herz geschrieben ist, sofern nämlich denselben durch die Heilsgnade Christi die Zustimmung zum lebendigen Wahrheitsworte der neutestamentlichen Gottesoffenbarung auf übernatürliche Weise eingezeugt, und zugleich auch durch die mit der Heiligungsgnade eingegossene Charitas die Kraft zur Erfüllung des von Christus verkündeten neuen Gesetzes verliehen ist. Auch die Gerechten der Alten Zeit vor und während der Herrschaft der Lex Vetus konnten in Kraft des auf Christus hinweisenden Verheißungsglaubens und der Gnade des heiligen Geistes vor Gott Gerechtigkeit erlangen; es war ihnen aber nicht, wie uns Christen das Gesetz der Gnade, sondern nur das natürliche Gesetz in's Herz geschrieben, und die ihnen gebotenen Mittel und Hilfen des Heiles im Verhältniß zu jenen, die uns Christen geboten sind, doch nur unvollkommen und aus sich allein unzureichend. Die Lex Nova erweist sich nach dieser Seite als die Complirung der Lex Vetus; sie actuirt den in der alttestamentlichen Heilsordnung präfigurirten und angestrebten Zweck der Hinführung zur Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Der mit der Lex Vetus verbundene Geist der Freiheit und Innerlichkeit brachte es mit sich, daß bloß die mit den Sacramenten als sichtbaren Gnadenmitteln gegebenen gottesdienstlichen und moralischen Acte Gegenstand unmittelbarer göttlicher Anordnung waren, und alles übrige auf das gottesdienstliche Leben und

auf die disciplinäre Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft Bezügliche dem Ermessen der die christliche Gesellschaft leitenden geistlichen und weltlichen Gewalten anheimgegeben wurde; daß ferner auf die Erfüllung des christlichen Gesetzes dem Geiste nach gedrungen wird und den in der Lex Vetus anempfohlenen sittlichen Räthen, welche bereits die Lex naturalis in sich schließt, Räthe höheren Ranges mit Bezug auf die Förderung des supranaturalen Gnadenlebens beigefügt wurden.

Das Gesetz ist seinem Begriffe nach eine Regel des richtigen Gleichmaßes; das richtige Gleichmaß selber ist das Jus als Object der Virtus justitiae oder als Dasjenige, was durch die Virtus justitiae in der realen Ordnung der Dinge constituirt wird. Denn dadurch unterscheidet sich die Tugend der Gerechtigkeit von allen übrigen Tugenden, daß in diesen die Rectitudo operis nach dem Verhältniß des Opus zur Person des Handelnden, in der Gerechtigkeitstugend aber nach dem Verhältniß des Handelnden zu einem Anderen sich bestimmt. Entspricht der Handelnde in seinem Verhältniß zu einem Anderen der Regel des richtigen Gleichmaßes, so ist sein Handeln ein gerechtes, obschon es vielleicht der in den übrigen Tugenden geforderten Rectitudo operis aus Mangel der gesollten ächt sittlichen Intention entbehrt. In der Virtus justitiae handelt es sich aber um das Jus per se und um das Justum in rebus als specifisches Object der Gerechtigkeitstugend, während man bei den übrigen Tugenden nicht von einem Objecte im eigentlichen Sinne, sondern nur von einer Materia circa quam sprechen kann.[1] Das Jus scheidet sich primär in das natürliche und in das positive Recht;[2] letzteres zerfällt in das Jus humanum, Jus gentium und Jus divinum. Daß das Jus gentium dem positiven Rechte angehöre, wird zwar von Thomas nicht ausdrücklich gesagt, aber unverkennbar insinuirt, und läßt sich aus der Entstehungsart des Jus gentium erweisen.[3] Die römischen

---

[1] Materia fortitudinis est periculum belli, materia temperantiae delectabilia tactus, in quibus virtus medietatem inter duos affectus constituit; sed virtutis justitiae proprie est objectum aequalitas ipsa rerum, in quam virtus tendit, sicut visus in colores. O. c. III, qu. 1, art. 1.

[2] Jus seu justum idem est quod aequale et adaequatum; hoc autem fieri nequit nisi altero duorum modorum, videlicet aut ex natura rerum, aut ex condicto voluntatis. O. c. III, qu. 1, art. 2.

[3] Jus naturale est illud, quod ex rerum ipsa natura adaequatum est et alteri commensuratum. Hoc autem dupliciter contingit: Uno modo secundum ab-

Juristen unterscheiden ausdrücklich zwischen dem Jus naturale als jenem, was unmittelbar die Natur selber alle irdischen Lebewesen lehrt, und zwischen dem Jus gentium, welches nur unter Menschen gilt und durch die menschliche Vernunft festgestellt ist.

Die von den römischen Juristen gegebene Definition der Justitia als des standhaften und beharrlichen Willens, Jedem das ihm Gebührende zu leisten, ist vollkommen angemessen, da sie den Actus proprius der Gerechtigkeit zum Ausdrucke bringt. Die Justitia scheidet sich in die Justitia particularis und generalis; erstere betrifft das Verhältniß des Einzelnen zu jedem anderen Einzelnen, letztere das Handeln jedes Einzelnen mit Beziehung auf das gemeine Beste. Die Justitia generalis, welche auch legalis heißt, hat zu ihrem primären Gerenten den Fürsten als Lenker der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft, soll aber weiter auch selbsteigene Willensstimmung aller Unterthanen des Fürsten sein. Die Justitia particularis zerfällt weiter in die Justitia distributiva und commutativa, deren erstere die geometrische, letztere die arithmetische Proportionalität zur Regel des gerechten Gleichmaßes hat. Man hat eine Materia remota und proxima der Justitia distributiva und commutativa zu unterscheiden; erstere ist beiden gemein,[1] letztere in beiden verschieden.[2] Die Justitia distributiva hat zu ihrem rechtlich und moralisch unerlaubten Gegensatze die Acceptio personarum, welche Soto in Bezug auf Ämtervertheilung, Rechtsprechung, Steuererhebungen umständlicher er-

---

solutam rerum considerationem, sicuti masculus et foemina absoluta natura sua coaptantur in unum generationis officium, et pater curat filium alere; alio modo quidpiam est alteri commensuratum non secundum absolutam ejus naturam sed in ordine ad certum finem et per certas circumstantias consideratum . . . at vero de rebus in ordine ad finem suum certisque circumstantiis judicare non omnibus animalibus competit (siehe oben S. 164, Anm. 1) sed peculiariter homini ratione virtutis, cujus est unum ad aliud conferre. Ibid.

[1] Materiae remotae harum virtutum sunt tam personae inter quas, quam res in quibus fit distributio et commutatio; haec autem eadem sunt. Fit enim tam distributio quam commutatio exteriorum rerum nempe frumenti, vini, olei et pecuniae inter eosdem cives. O. c. III, qu. 5, art. 3.

[2] Materia proxima est rerum usus. Constat distributivam justitam dirigere usum illum, qui est res adjudicare civibus ratione debiti, non quod proprium erat singulorum, sed quod erat totius reipublicae, ad quam functionem alia ratio exigitur, aliaque existit difficultas, quam in commutativa. Facultas autem commutativae est usum rerum moderari in reddendis debitis singulorum peculiaribus. Ibid.

örtert, und zugleich darlegt, inwieweit diese Functionen der Justitia commutativa angehören. Die Auseinandersetzung der Lehre von der Justitia commutativa wird durch die Erörterung des Jus dominii und der Restitutionspflicht eingeleitet, und unter Bezugnahme auf die wesentlichen Arten der Schädigungen, welche in genere justitiae commutativae möglich sind, durchgeführt. Soto unterscheidet primär zwischen Schädigungen, welche außer und in dem freiwillig gesuchten Tauschverkehre mit Anderen erlitten werden können. Die Schädigungen ersterer Art können die Integrität der Person, des Eigenthums, der Ehre betreffen; die Schädigungen letzterer Art können in allen Arten von Vertragsgeschäften vorkommen. Es handelt sich aber vor Allem darum, den Begriff einer ungerechten Schädigung festzustellen; so wird z. B. gleich anfangs in Bezug auf die Schädigung an Leib und Leben die Frage erörtert, ob jede Tödtung unerlaubt sei, was natürlich verneint wird. Die Hinrichtung von Übelthätern steht jedoch nur der weltlichen Obrigkeit zu; den kirchlichen Machthabern ist es verwehrt, Todesurtheile zu fällen oder Verbrecher körperlich verstümmeln zu lassen. Das Recht, die Verstümmelung als Strafe zu verhängen, wird durch einen Schluß a majori ad minus gerechtfertiget; das Recht der Verurtheilung zum Tode schließt das Recht in sich, die minder schwere Strafe der Verstümmelung zu verhängen. Den Eltern und Stellvertretern derselben sowie den Dienstherren steht das Recht der körperlichen Züchtigung, nicht aber jenes der Verstümmelung zu. Raub und Diebstahl sind widerrechtliche Schädigungen des Eigenthumsrechtes; im äußersten Nothfalle aber ist es gestattet, sich das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige vom fremden Gute heimlich oder öffentlich anzueignen; denn nach dem Rechte der Natur hat der überflüssige Mehrbesitz der Wohlhabenden die Bestimmung, den Nöthen der Darbenden abzuhelfen. Gewaltsame Hinwegnahme fremden Gutes ist schlechthin unerlaubt; nur der Staat oder der oberste Machthaber im Staate kann, soweit das gemeine Beste es heischt, durch Gewaltzwang die Unterthanen zur Leistung unfreiwilliger Gaben verhalten. Ein Richter handelt nicht ungerecht, wenn er gegen seine selbsteigene sichere Überzeugung auf Grund unabweislicher gesetzlicher Normen des richterlichen Verfahrens einen Unschuldigen verurtheilt; im Gegentheile, es ist ihm gar nicht erlaubt, diesen Normen zuwiderzuhandeln. Ein Angeklagter darf seine Richter in keinem Falle belügen; er ist jedoch nicht schuldig, sein Vergehen Denjenigen zu bekennen, welche nicht seine

gesetzmäßigen Richter sind. Das Recht, Zinsen zu nehmen, wird von Soto insoweit zugestanden, als es sich darum handelt, dem Darleiher den in Folge des Darleihens entgehenden Gewinn oder erwachsenden Nachtheil zu vergüten; Soto unterscheidet indeß zwischen unfreiwilligen und freiwilligen Darleihen, und glaubt nur für den ersteren Fall dem Darleiher die entsprechende Vergütung mit voller Gewißheit zusprechen zu können. Eine von der Rücksicht auf die Vergütung entgehenden Gewinnes oder erwachsenden Schadens absehende Ausbedingung von Zinsen erklärt Soto einfach als Sünde und Verfehlung gegen die commutative Gerechtigkeit.

Soto betrachtet die Virtus justitiae als die wesentliche Form aller Arten des Gerechten; göttliches und menschliches, kirchliches und bürgerliches Recht haben sich dem Begriffe des sittlich Gerechten einzuordnen, und sind ergänzende Bestimmungen desselben. Der allgemeine Begriff des Gerechten ist jener des richtigen Gleichmaßes der Dinge und Verhältnisse innerhalb der menschlichen Daseinswelt; demzufolge hat das Gerechtsein eine absolute Bestimmtheit, durch welche die Virtus justitiae von den übrigen Tugenden sich unterscheidet, indem diese nur die richtige Übereinstimmung des sittlichen Subjectes mit sich selber zum Gegenstande haben. Soto bemüht sich, die objectivistische Auffassung der Gerechtigkeitstugend gegen die Anstreitungen Buridan's zu rechtfertigen, welcher in seinem Commentar zur aristotelischen Ethik gegen die thomistische Auffassung der Virtus justitiae polemisirt. Buridan hält dafür, daß die Rectitudo operis, welche Thomas als specifischen Charakter des der Virtus justitiae gemäßen Handelns urgirt, ein Requisit jedes tugendhaften Handelns sei, mag man die Rectitudo operis mit Beziehung auf die Gesinnung des Handelnden, oder ausschließlich als sachliche Leistung in's Auge fassen. Diese Bemerkung hängt mit anderen Einwendungen Buridan's zusammen, welche sämmtlich darauf abzielen, die von Thomas behauptete specifische Eigenheit der Virtus justitiae in deren Unterschiede von allen übrigen Tugenden als bloße Illusion erscheinen zu lassen; Thomas irre, wenn er nur die Virtus justitiae und nicht auch die Tugenden der Tapferkeit und Maßhaltung im Willen subjectiren lasse, wenn er ferner die Justitia generalis oder legalis, welche doch alle Tugenden umfasse, zu einem specifischen Objecte der Virtus justitiae mache, und wenn er der Virtus justitiae wegen ihrer angeblichen specifischen Objectivität den Vorrang vor den übrigen moralischen Tugenden vindicire. Soto

besteht zunächst auf der Wahrheit des von Buridan angestrittenen Charakters der specifischen Objectivität der Gerechtigkeitstugend;[1] daß in einem weiteren und allgemeineren Sinne alle Tugenden unter den Begriff des Gerechten fallen, gibt Soto gerne zu,[2] nur sei das in diesem Sinne verstandene sittlich Gerechte nicht identisch mit der Justitia generalis oder legalis, unter welche Buridan alle Tugenden subsumiren wolle;[3] und da das in der Justitia legalis als objectives Ziel angestrebte Bonum commune augenscheinlich höher steht, als die in anderen Tugenden angestrebte sittliche Integrität des handelnden Subjectes, so ist damit auch der Vorrang der Gerechtigkeitstugend vor den übrigen moralischen Tugenden erwiesen.[4] An dem Vorrange der Justitia generalis hat auch die Justitia particularis Theil, da es einen höheren Grad von Tugendhaftigkeit bekundet, auf fremdes Wohl, als auf das eigene Wohl bedacht zu sein, und dem Gesetzgeber oder Leiter eines Gemeinwesens vor Allem um die Aufrechthaltung der Gerechtigkeit zu thun sein muß. Auch subjectirt die Gerechtigkeitstugend in einer höheren seelischen Potenz als die beiden anderen moralischen

---

[1] Cum rectitudo justitiae in rebus ipsis natura sua sit reperibilis, qui solvit aequale debito mala intentione et fine, facit quidem opus justum, cum jus alteri tribuat, licet non sit justus. In reliquis vero virtutibus, si unam tollas virtutis circumstantiam, nulla restat moralis rectitudo.

[2] O. c. III, qu. 1, art. 1.

[3] Soto nimmt hievon Anlaß, eine andere Einwendung Buridan's zu entkräften, welcher dafürhält, daß die von Soto dem gerechten Thun zugewiesene Aufgabe: Suum cuique tribuere, nicht den Gesammtinhalt des gerechten Thuns umfasse, welches nach Ulpian drei Hauptpuncte betreffe: Honeste vivere, Neminem laedere, Suum cuique tribuere. Nach Soto ist das Neminem laedere im Suum cuique tribuere enthalten, das Honeste vivere aber nicht ein besonderer Act der Gerechtigkeit, sondern ein Actus generalis omnium virtutum. O. c. III, qu. 2, art. 1.

[4] Natura et charitas, inquit Buridanus, plus inclinat hominem diligere se ipsum quam commune bonum; quodsi pars, puta manus, appetit conservare totum, hoc, inquit, est quia inde dependet sua ipsius conservatio. Est autem hoc philosophiae adulteratio. Imo sagax natura, cui major incumbebat totius cura quam partium, eas propter totius conservationem produxit; quibus ideo instinctum impressit conservandi totum potius quam seipsas. Unde experientia docet, brachium ictum excipere qui in caput dirigebatur, etiamsi ipsius abscissio subsequatur. Quo fit, ut Deus sit a nobis plus quam nos ipsi diligendus, quia est totum respectu nostri, atque rempublicam salvare plus laudis meretur, quam proprium; ac proinde illa virtus praestantior est apud Deum et homines. O. c. III, qu. 2, art. 8.

Haupttugenden, was von Buridan vergeblich in Abrede gestellt wird. Er läßt nicht bloß die Gerechtigkeit, sondern auch die Tapferkeit und Maßhaltung im Willen subjectiren; er zeigt aber damit nur, daß er die Gründe verkennt, aus welchen Thomas die Tapferkeitstugend zu einem inclinativen sittlichen Habitus des Irascibile, die Maßhaltung zu einem inclinativen sittlichen Habitus des Concupiscibile macht, und daß er die Lehre des Aristoteles nicht versteht. Da der Wille seiner Natur nach auf das Bonum proprium des Menschen gerichtet ist, so bedarf er für sich keines inclinativen Habitus zur tapferen und maßhaltenden Anstrebung des Bonum proprium; wol aber ist es nothwendig, daß den ihm untergeordneten Potenzen des Irascibile und Concupiscibile die entsprechenden habituellen Inclinationen ertheilt werden, vermöge welcher sie den Willen in der Anstrebung des Bonum proprium nicht hemmen, sondern vielmehr fördern. Anders verhält es sich mit der pflichtgemäßen sittlichen Rücksicht auf das Bonum alienum, welche dem Willen nicht von Natur aus eigen ist; derselbe ist vielmehr von Natur aus geneigt, die Rücksicht auf das Bonum alienum jener auf das Bonum proprium nachzusetzen, und es kostet ihn in vielen Fällen eine große Selbstüberwindung, auf eine ungeordnete Bevorzugung des Bonum proprium vor dem Bonum alienum zu verzichten. Die sittliche Vermöglichkeit hiezu soll ihm durch den inclinativen Habitus justitiae ertheilt werden; und deßhalb ist dieser Habitus ein specifischer Tugendhabitus des Willens als solchen.

Die von Soto gegen Buridan gerichteten Bemerkungen blieben nicht ohne Erwiderung von Seite Molina's, der in den grundlegenden Auseinandersetzungen seines Werkes de Justitia et Jure[1] die Begriffe von Recht, Gesetz und Gerechtigkeit feststellt. Er ist wol mit Soto in der Auseinanderhaltung der Justitia generalis oder legalis und der Justitia particularis einverstanden,[2] gibt aber nicht zu, daß das der Justitia generalis als Object entsprechende Justum das specifische Object der Justitia als Cardinaltugend sei,[3] und bestreitet daher auch weiter den von Soto darauf gestützten specifischen Unterschied der

[1] Zuerst in 6 Bänden erschienen (1593—1609). Zwei weitere Ausgaben sind die Cölner 1613 f. (2 Voll. fol.) und die Venetianische Ausgabe 1614. Wir benützen die Cölner Ausgabe.

[2] O. c. I, disp. 1.

[3] O. c. I, disp. 2.

Virtus justitiae von den übrigen moralischen Tugenden,[1] trotzdem daß, wie Molina anerkennt, Thomas selber diesen Unterschied festhalte. Molina bekämpft vom Standpuncte seines empiristischen Objectivismus Soto's Bestreben, den Sachinhalt des Rechtes in die Virtus justitiae als Wesensform jenes Sachinhaltes hineinzurücken; er gibt nicht zu, daß wie Soto wolle, der Begriff des Jus aus jenem der Justitia abgeleitet sei,[2] und will, daß an der vom subjectiven Habitus unabhängigen objectiven Gegebenheit des Rechten festgehalten werde.

Das Recht in seiner objectiven Gegebenheit ist auf Gott als Urheber zurückzuführen, welcher unserem Verstande das Vermögen das Rechte zu erkennen eingeschaffen, und die für unseren Verstand gegebene Wirklichkeit der Idee des Rechten gemäß geordnet hat. Darum wird das Jus naturale definirt als dasjenige Recht, welches die Natur selber die Menschen gelehrt hat. Dasjenige, was die Lex naturalis zu thun oder zu unterlassen gebietet, ist seiner Natur nach gut oder böse, während im positiven Rechte der Wille des Gesetzgebers das Gebotene oder Verbotene zu etwas Gutem oder Bösem macht. Indeß gibt es auch im Jus naturale Manches, was durch den Hinzutritt

---

[1] In virtute justitiae medium non sumitur per comparationem ad agentem, sed ex natura rei collatione facta cum altero. Licet autem inter justitiam et reliquas virtutes morales sit praedictum discrimen, in hoc tamen conveniunt, quod sicut in reliquis, ut actus aliquis studiosus sit verusque ac proprius actus illius virtutis, non satis est si attingatur quod vere est medium per comparationem ad eum, qui eum actum elicit, sed ulterius requiritur ut sciens et eligens propter hoc ipsum illum eliciat, sic quoque in virtute justitiae ut actus studiosus sit ad virtutemque justitiae pertineat, non satis est, si vere eo attingatur medium ex natura rei fiatque id, quod in se justum est, sed ulterius requiritur, ut qui eum elicit sciens et eligens propter hoc ipsum eum eliciat . . . . Consonat cum nostra doctrina Aristoteles 5 Ethic. c. 8, dum ait: Si quispiam depositum invitus et ob dimorem reddiderit, non est dicendum, hunc justum aut jus agere. L. c.

[2] Utrum jus a justitia dictum sit, an e contrario justitia a jure? Ulpianus affirmat a justitia dictum esse jus, sumit tamen jus pro legibus arteque boni et aequi. Soto vero contendit, justitiam a jure esse dictam, ut jus idem sit ac justum. Ratio illius est, quoniam habitus sumit nomen ab objecto, et non e contrario. Id tamen ut plurimum non est verum. A visu quippe objectum visibile et a scientia scibile, et non e contrario; quare inde non constat, justitiam dictam esse a jure, contrariumque magis reputo verum. Ibid.

bestimmter Umstände oder durch das positive Gesetz eine Abänderung erleiden, und geboten oder verboten zu sein aufhören kann. Durch das Jus gentium ist die ursprüngliche naturrechtliche Gemeinsamkeit alles Guten aufgehoben und das Eigenthumsrecht festgestellt worden; eben so gründet die Einführung der Sklaverei im Jus gentium, welches durch diese Institution das natürliche Recht den Feind zu tödten milderte, daher man die Sklaverei, soweit sie aus einem gerechten Kriege entsprungen ist, nicht als etwas dem Naturrechte Widerstreitendes bezeichnen kann. Die Bestimmungen des Jus naturale und Jus gentium können durch das Jus civile Zusätze und Einschränkungen erfahren; die Zusätze können in genaueren Determinationen des Jus naturale und Jus gentium, oder in völlig neuen Feststellungen bestehen. Gleiches gilt vom positiven göttlichen Rechte im Verhältniß zum natürlichen und menschlichen Rechte.

Das Recht wird zunächst in das natürliche und positive Recht eingetheilt; das positive Recht zerfällt in das göttliche und menschliche. Das positive göttliche Recht enthält Vorschriften und Anordnungen Gottes und Christi durch Vermittelung der Engel, des Moses und der Apostel in Bezug auf Dinge, welche nicht dem Jus naturale angehören; das menschliche Recht enthält Anordnungen, welche von den hiezu ermächtigten menschlichen Personen nach Art und Beschaffenheit der ihnen von Gott zugewiesenen autoritativen Stellung getroffen werden. Demzufolge gehören auch die von den Aposteln in ihrer Eigenschaft als Vorsteher der Kirchen erlassenen Vorschriften zum Jus humanum, welches somit dreierlei Arten von Recht enthält: Jus gentium, Jus civile, Jus canonicum. Das Jus canonicum hat mit dem positiven göttlichen Rechte die Beziehung seiner Vorschriften auf das supranaturale Ziel des Menschen gemein, unterscheidet sich aber vom positiven göttlichen Rechte dadurch, daß seine Vorschriften menschlichen Ursprunges sind. Die römischen Juristen wissen von keinem übernatürlichem Ziele und von keiner übernatürlichen Ordnung der Dinge, daher es für sie nur drei Arten von Recht gibt: Jus naturale, Jus gentium, Jus civile; auch geben sie über den Sinn der Unterscheidung dieser drei Arten von Recht andere Erklärungen, als die Theologen. Unter dem Jus naturale verstehen sie nämlich das dem Menschen mit allen sinnlichen Lebewesen gemeinsame Recht, unter dem Jus gentium das specifisch unter den Menschen geltende Recht, unter Jus civile das in einem bestimmten besonderen, in sich

geschlossenen Kreise von Menschen geltende Recht. Obschon diese Auffassung und Ableitung der drei Arten von Recht in keinem Widerspruche zur theologischen Erklärung derselben steht, erscheint doch letztere angemessener und minder künstlich, daher ihr der Vorzug vor jener der römischen Juristen einzuräumen ist.

Die Virtus justitiae wird von Molina[1] definirt als derjenige inclinative Willenshabitus, kraft dessen der Mensch jedem Anderen sein Recht zu Theil lassen werden will. Die Virtus justitiae ist nicht die einzige im Willen subjectirende moralische Tugend; auch die Tapferkeit und Maßhaltung, somit jede moralische Tugend, subjectirt im Willen. Der Unterschied derselben von der Justitia besteht nur darin, daß die Justitia direct auf die Gerechtigkeitsleistung gerichtet ist, während die beiden anderen moralischen Tugenden zunächst die Bestimmung haben, die dem Gerechtigkeitswillen widerstrebenden Affecte niederzuhalten und die entgegengesetzten Affecte hervorzubilden und zu fördern; die Materia propria und das eigentliche Object dieser anderen moralischen Tugenden sind aber nicht das Irascibile und Concupiscibile, sondern wie in der Gerechtigkeitstugend die nach Außen zu setzende Leistung des sittlichen Willens. Demnach haben alle moralischen Tugenden die gerechte Leistung zu ihrem eigentlichen Objecte, und so oft diese Leistung fehlt oder das Gegentheil derselben statthat, wird die Justitia legalis verletzt;[2] daher Soto abermals im Irrthum ist, wenn er dafürhält, daß eine formelle Verletzung der Justitia legalis nur dann und insoweit vorhanden sei, als die Rücksicht auf das Gesetz und das Bonum commune absichtlich bei Seite gesetzt werde. Demnach geht die Justitia particularis in der Justitia legalis so völlig auf, daß sie nur begrifflich, nicht aber sachlich von derselben unterschieden ist; der begriffliche Unterschied beider aber muß festgehalten werden, weil die Justitia legalis die Handlungen aller moralischen Tugenden und nicht bloß jene der Justitia particularis umschließt.[3] Wir entnehmen aus dem Gesagten, daß Molina der Gerechtigkeit als subjectiver Form, welcher Soto alles sachlich Gerechte einordnen will, die von Gott unmittelbar oder mittelbar geschaffene

[1] O. c. I, disp. 8.

[2] O. c. I, disp. 9.

[3] Justitia legalis respicit commune bonum reipublicae, ut quam optime se habeat, operaque omnium aliarum virtutum in eum finem refert. O. c. I, disp. 12.

objective Gerechtigkeitsordnung substituirt. Darin ist der principielle Gegensatz der beiderseitigen Rechtsauffassung gegründet, in welchem sich der allgemeine Gegensatz der beiden einander gegenüberstehenden Schulen reflectirt.

Die Justitia particularis zerfällt in die Justitia distributiva und Justitia commutativa. In der von Molina gegebenen Erklärung des Unterschiedes beider tritt wieder die charakteristische Beziehung des Menschen als Subjectes der Gerechtigkeitstugend zur objectiv gesetzten Gerechtigkeitsordnung zu Tage. Die einzelnen Menschenindividuen sind als Subjecte der Gerechtigkeitstugend Theile der Respublica, die ihrem Begriffe nach nichts Anderes als der Inbegriff ihrer constitutiven Theile ist. In der Justitia commutativa kommt nur das Verhältniß zum Ganzen specifisch zum Ausdrucke; dem Einzelnen soll von Seite der Respublica so viel zu Theil werden, als ihm nach seinem Verhältniß zum Ganzen gebührt; wären die Güter der Respublica noch nicht vertheilt, so müßte jedem Einzelnen von denselben so viel zugewiesen werden, als ihm nach seiner Bedeutung für das Ganze gebührt. Daraus erklärt sich die von Aristoteles für die Zutheilungen der Justitia distributiva zum Gesetze gemachte geometrische Proportion, während in jenen der Justitia commutativa, bei welchen nicht das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen in Frage kommt, die arithmetische Proportion die Regel der Zutheilung constituirt. Zufolge des inneren wesentlichen Unterschiedes zwischen den Aufgaben und Functionen der Justitia distributiva und commutativa rechtfertiget sich die thomistische Bezeichnung derselben als zweier unvermischbarer Species infimae, deren Vereinerleiung durch Buridan Molina zurückweist.

Molina setzte sich in seinem Werke de Justitia et Jure zur Aufgabe, die in der Secunda Secundae qq. 57—79 enthaltene Lehre von der Gerechtigkeit im engeren Sinne des Wortes, oder wie Soto sich ausdrückt, von den subjectiven Theilen der Gerechtigkeit zu erläutern; die noch weiter folgenden Erörterungen der Secunda Secundae qq. 80—122, welche von den potentiellen Theilen der Gerechtigkeit handeln, läßt er bei Seite. Sein Werk deckt sich sonach in Bezug auf den Umfang des Lehrinhaltes mit den ersten sechs Büchern des Werkes Soto's; nur gewinnt es eine weitaus größere Ausdehnung durch Aufnahme der ganzen civilrechtlichen Doctrin des römischen Rechtes. Molina rechtfertiget dieses sein Verfahren durch

die praktische Nützlichkeit desselben;[1] ohne Zweifel hatte aber auch seine im Vorstehenden charakterisirte Auffassung der moraltheologischen Lehre von der Gerechtigkeit auf sein Verfahren Einfluß. Ihn interessirte hauptsächlich der Sachinhalt der Lehre von Recht und Gerechtigkeit. Daher ist die erste der sechs Abtheilungen seines Werkes, welche de Justitia in genere handelt, ganz kurz gehalten; der Hauptinhalt der Arbeit ist in folgenden fünf Abtheilungen enthalten, welche sich in folgender Ordnung aneinanderreihen: II de justitia commutativa circa bona externa; III de justitia commutativa circa bona corporis personarumque nobis junctarum; IV de justitia commutativa circa bona honoris et famae, itemque bona spiritualia; V de judicio et executione justitiae per publicas potestates; VI de justitia distributiva. Obschon der civilrechtliche Inhalt die Hauptschwere des Buches ausmacht, werden in demselben doch auch viele Materien des öffentlichen Rechtes abgehandelt, und die principiellsten Fragen des Rechtes und der Politik umständlich erörtert; Molina geht ein auf Untersuchungen über den Ursprung der bürgerlichen Gemeinwesen, über die verschiedenen Formen der Staatsverfassung, über kaiserliche und königliche Gewalt, über das Verhältniß zwischen weltlicher und kirchlicher Gewalt, zwischen Papst und Kaiser und den übrigen weltlichen Fürsten, über die Majorate (höchst ausführlich und mit besondere Beziehung auf Spanien), über Kriegsrecht und Sklaverei, gleichfalls mit specieller Beziehung auf die in damaliger Zeit auf der pyrenäischen Halbinsel bestehenden Zustände und Verhältnisse.[2] Die damaligen Beziehungen Spaniens

[1] Licet, quae D. Thomas per has 23 quaestiones (?, 2 qu. 57—79) de justitia tradit, sapientissime ut cetera alia dicta sint, ecclesiae tamen utile theologisque pergratum imo necessarium fore judicamus, si rem hanc multo copiosius tractaremus, multa quae D. Thomas de contractibus plerisque aliis rebus praetermisit disputantes. Ita enim fiet ut theologi in enodandis hominum conscientiis passim non haereant, audacioresque proinde aptioresque multo sint ad proximos suos juvandos et a peccatis eruendos, atque ut praelaturis regiminique toti ecclesiae longe evadant utiliores. O. c., prooem.

[2] In Bezug auf das Sklavenwesen vgl. die hieher gehörigen Erörterungen Vol. II, disputt. 32—40: De mancipiis, et primo utrum unus homo in alium comparare possit dominium proprietatis. — Tituli quibus dominium in servos juste comparatur et an infantes eorum, qui in regno Granatensi rebellarunt, juste in servitutem redigi potuerint. — Ex quibus locis mancipia a Lusitanis asportentur. — De manicipiis ex commercio Lusitanorum quid censendum.

und Portugals zu den Bewohnern der von ihnen entdeckten und in Besitz genommenen Länder führten selbstverständlich eine Reihe von Fragen und Erörterungen herbei, welche im Interesse der christlichen Humanität und Gerechtigkeit sich aufdrängten; in dieser Beziehung ist auch eine längere Abhandlung des Franz von Vitoria de Indis noviter inventis[1] bemerkenswerth.

Dem Werke Molina's de Justitia et Jure tritt jenes seines Ordensgenossen Franz Suarez de Legibus zur Seite. Beide theilen sich gewisser Maßen in die Aufgabe, welche Soto in seinem Werke de Jure et Justitia sich setzte, indem er die Lehre de Legibus mit jener von der Virtus justitiae zu einem Ganzen zu vereinigen sich bemühte. Wie nun Molina die Lehre von der Justitia einer gesonderten Behandlung unterzog, so Suarez mit dem gleichen Streben nach einer sachlich erschöpfenden Behandlungsweise die Lehre de Lege,[2] aus deren methodischer Erörterung ein planvoll angelegtes Werk in zehn Büchern von classischem Range und bleibender moraltheologischer Bedeutung herauswuchs. Diese Anerkennung gebührt vor Allem der formellen Behandlung des Stoffes, in welcher Suarez die im Vorausgehenden besprochenen Moraltheologen des 16. Jahrhunderts entschieden hinter sich zurückläßt; das rein Sachliche betreffend werden wir in der Exposition des Inhaltes seines Werkes Gelegenheit finden, uns über seine geistige Haltung auszusprechen. Der Inhalt seines Werkes gliedert sich folgender Maßen: I. De natura legis in com-

— Utrum qui in hoc regno et aliis possident mancipia injuste facta acquiverint, licite ea ratineant. — Utrum mancipiis legitimo titulo in servitutem redactis fas sit fugere ad suos. — Quousque jus dominorum in servos se extendat et an mancipia habere possint rei alicujus dominium. — quibus modis mancipia a servitute liberentur. — Utrum christiana mancipia eorum, qui in tribunali inquisitionis de crimine haerescos aut apostasiae a fide damnantur, libera maneant.

[1] Vgl. Vitoria's Relectiones (siehe oben S. 10, Anm. 5). Relectio quinta: De titulis non legitimis, quibus barbari novi orbis venire potuerint in ditionem Hispanorum. Daneben weiter Relectio sexta: De jure belli Hispanorum in barbaros.

[2] Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in X Libros distributus. Coimbra 1612. (Betreffs weiter folgender Editionen dieses Werkes siehe meine Schrift über Franz Suarez I, S. 93, Anm. 6.) Über die an Suarez und Molina sich anschließende Entwickelung der naturrechtlichen Doctrin im Jesuitenorden vgl. Fr. Suarez II, SS. 244 ff., und meine Geschichte der kathol. Theologie SS. 149 ff.

muni. II. De lege aeterna, naturali et jure gentium. III. De lege positiva humana secundum se et prout in pura hominis natura spectari potest, quae lex etiam civilis dicitur. IV. De lege positiva canonica. V. De varietate legum humanarum et praesertim de poenalibus et ediosis. VI. De interpretatione, mutatione et cessatione legum humanarum. VII. De lege non scripta, quae consuetudo appellatur. VIII. De lege humana favorabili seu de privilegio. IX. De lege divina positiva veteri. X. De lege nova divina.

In den grundlegenden allgemeinen Erörterungen handelt es sich für Suarez um Feststellung der Begriffe von Gesetz und Recht. Die von Thomas[1] gegebene Definition des Gesetzes als einer Regel und Richtschnur des Thuns und Handelns scheint ihm zu weit zu sein; er restringirt den Begriff des Gesetzes auf jenen einer Regel und Richtschnur der moralischen Handlungen. Es seien zwar alle Opera rationis einer Regel unterworfen; aber das regelrechte Thun in Vollbringung der Opera rationis bewirke doch nur, wie Thomas selber bemerkt, eine Rectitudo secundum quid, nicht die Rectitudo in absolutem Sinne oder moralische Rectitudo. Ferner falle auch nicht jede moralisch gute Handlung unter die Richtschnur des Gesetzes, sondern nur die gebotene moralische Handlung; rücksichtlich der bloß gerathenen guten Handlung gibt Suarez zu, daß sie in Bezug auf die Art ihrer Ausführung einer moralischen Regel unterliege. In diesem Sinne anerkennt er den von Thomas ausgesprochenen Satz, daß jede menschliche Handlung, um gut zu sein, der Lex aeterna conform sein müsse. Hiezu ist nun allerdings zu bemerken, daß der von Suarez acceptirte Satz nicht bloß in jener Beschränkung, in welcher ihn Suarez anerkennt, sondern auch in dem weiteren, von Thomas gemeinten Sinne wahr ist; die Lex aeterna faßt als göttliches Gesetz der moralischen Ordnung nicht bloß den gesollten Modus der Befolgung der evangelischen Räthe, sondern auch das gesollte, weil zur sittlichen Ordnung gehörige Vorhandensein von Befolgern der evangelischen Räthe in sich. Damit verificirt sich die zum Wesen eines Gesetzes gehörige Bestimmung für eine Communitas und die Abzweckung derselben auf das Bonum commune in einem höheren ideellen Sinne, sofern nämlich die gottgewollte sittliche Communitas

[1] 2, 1 qu. 90. art. 1.

außer Jenen, welche den Pflichten der sittlichen Gerechtigkeit im Betriebe der Angelegenheiten des thätigen Weltlebens zu genügen haben, auch Solche in sich fassen soll, welche sich unter Verzicht auf die erlaubten Freuden und Genüsse des thätigen Weltlebens unmittelbar und ausschließlich der Pflege des sittlichen Vollkommenheitsstrebens widmen, und damit die Summe des im sittlichen Menschheitsdasein möglichen sittlich Guten ergänzen und vervollständigen. Diese Auffassung der sittlichen Ordnung hat ihren speculativen Rückhalt in der gottgedachten Idee der Menschheit als eines organischen Ganzen, dessen concrete Diversificationen in der zeitlich irdischen Entfaltung des gottgedachten Organismus des Menschheitslebens auseinandertreten, und aus der Idee des Menschen als Vernunft- und Gattungswesens zu verstehen sind. Da aber die Idee des Menschen als Vernunft- und Gattungswesens, oder was damit zusammenhängt, als Geist- und Sinnenwesens, aus der Idee des Weltganzen zu verstehen ist, so folgt daraus, daß die Sittlichkeitsidee auf dem Grunde der allgemeinen Weltidee steht, und soweit diese als göttlicher Gedanke und Wille die Nöthigung einer Conformation alles creatürlichen Seins mit der gottgedachten Idee derselben in sich schließt, die von Suarez als zu weit beanstandete Definition des Gesetzes vollkommen im Rechte ist. Suarez will wol die oben erwähnte Restriction des Begriffes des Gesetzes nicht auch auf die Lex aeterna ausdehnen, bezüglich welcher er zugibt, daß sie als Ausfluß der weltordnenden Weisheit Gottes als Regel und Mensur des Thuns und Wirkens aller creatürlichen Geschöpfe und Potenzen anzusehen sei; deßungeachtet hält er dafür, daß der Begriff einer göttlichen Lex auf die irrationalen Creaturen nur im metaphorischen Sinne Anwendung leide.[1] Wir unsererseits sind der Ansicht, daß, wenn schon eine Restriction im Begriffe der Lex aeterna vorgenommen werden soll, dieselbe nicht bei der Beschränkung des Begriffes auf eine göttliche Regel der willensfreien rationalen Creaturen

[1] Nihilominus tamen censeo sub hac generali acceptione legis duas quasi analogias comprehendi. Una est ex parte legis, quia lex, qua Deus dicitur gubernare res naturales seu ratione carentes, metaphorice lex seu praeceptum appellatur. Altera ex parte creaturarum, quae priori respondet: nam subordinatio et subjectio irrationalium rerum ad Deum late et metaphorice dicitur obedientia, quia potius est necessitas quaedam naturalis; lex autem aeterna, quatenus per illam moraliter et politice rationalia gubernatur, habet propriam rationem legis, et illi respondet propria obedientia. O. c. II, c. 2.

stehen bleiben dürfe, sondern zur concretisirenden Auffassung des moralischen Gesetzes als specifischer Regel des freithätigen menschlichen Thuns fortzuschreiten habe, weil der Begriff eines sittlichen Wesens specifisch nur auf die einer zeitlich-irdischen Entwickelung unterworfene geistig-sinnliche Menschennatur anwendbar ist. In seiner specifischen Anwendung auf den Menschen umfaßt er aber nicht bloß das sittliche Thun und Verhalten im engeren Sinne des Wortes, sondern die gesammte berufliche Lebensthätigkeit des zeitlichen Erdenmenschen als Bildners seiner selbst und der seinem freithätigen Thun unterstellten zeitlich-irdischen Lebenswirklichkeit, so daß auch in dieser Beziehung die von Suarez zu weit befundene thomistische Definition des Gesetzes als Regel und Mensur des freithätigen menschlichen Thuns und Handelns als solchen gerechtfertiget ist. Wir verkennen nicht die Berechtigung des von Suarez betonten Unterschiedes zwischen der Rectitudo in absolutem Sinne und der Rectitudo secundum quid; dieser Unterschied hat seine Bedeutung in der Beurtheilung des persönlichen sittlichen Werthes des Einzelmenschen, und bezieht sich auf den Unterschied der ausschließlich vom sittlichen Selbstwillen abhängigen Qualität und Wirksamkeit des Menschen von dem durch seine natürliche Begabung und Vermöglichkeit bedingten Können und Wirken, dessen Ergebnisse zu den Gütern und Errungenschaften des sittlichen Gesammtlebens der Menschheit gehören, somit vornehmlich nach ihrer Bedeutung für die menschliche Societät und für die geschichtliche Entwickelung des menschlichen Gesammtlebens zu schätzen sind, aber doch nicht völlig in dieser Bedeutung aufgehen. Alles freithätige Thun und Wirken des Menschen fällt als Bethätigung der Willensenergie unter den Charakter des Sittlichen, jede Berufsleistung ist auch eine sittliche That, und steht in einem wenigstens mittelbaren Verhältniß zur sittlichen Selbstgestaltung des Menschen; die berufsmäßige Thätigkeit ist eine wesentliche Stütze und Unterlage der strengsittlichen Lebensführung und ein Schutzmittel gegen das selbstlose Verkommen in pflichtwidrigem unsittlichen Thun, reicht aber ohne die Energie der sittlichen Selbstsammlung freilich nicht aus, dem einzelnen Menschen zu der durch die sittliche Integrität bedingten Erlangung eines in Gott vollendeten ewigen selbstigen Seins zu verhelfen, daher alle ausschließlich auf den Societätsgedanken basirten moralischen Theorien als widerchristlich und falsch zu verwerfen sind. Wir betonten hier die Bedeutung der socialen Berufsthätigkeit für das Werk der sittlichen Selbstgestaltung nur deßhalb, um auf die

zukünftigen entwickelteren Ausgestaltungen der christlichen Ethik vorgreifende Weite der grundlegenden Principien der thomistischen Ethik hinzuweisen.

Fassen wir den zeitlich-irdischen Entwickelungsproceß der Menschheit als Entwickelungsproceß der gottgedachten Idee des Menschen, dessen wesentliche rationale Wesensform die Sittlichkeit ist, so wird man nicht umhin können, die göttliche Idee vom Menschen unmittelbar selber schon als Lebensgesetz der Menschheit anzuerkennen. Suarez will, daß Idee und Gesetz begrifflich auseinandergehalten werden, wogegen nichts einzuwenden ist, sofern derselbe göttliche Gedanke, der im menschlichen Vernunftdenken als Idee apprehendirt wird, in Bezug auf den menschlichen Willen als unabweislich bindende Norm erkannt wird. Nach Suarez hätte der Unterschied zwischen Gesetz und Idee allerdings nicht bloß mit Rücksicht auf die unterschiedlichen Beziehungen des an sich Einen und selben göttlichen Gedankens zu Intellect und Wille des Menschen, sondern an sich, d. i. mit Beziehung auf die in Gott selber bestehende Unterschiedenheit von Denken und Wollen zu gelten;[1] er gesteht indeß selber zu, daß diese Unterschiedenheit in Gott nur eine begriffliche Bedeutung habe d. h. auf einer subjectiven menschlichen Denknothwendigkeit beruhe, die selbstverständlich mit der denknothwendig feststehenden absoluten Einheit und Einfachheit des göttlichen Seins sich zu vermitteln hat. Nach unserem Dafürhalten hebt sich die Unterscheidung von Idee und Gesetz in der Auffassung des göttlichen Weltgedankens als activen Gedankens auf, der sich mit absoluter Nothwendigkeit im Weltdasein auswirkt; die göttliche Idee ist demselben als göttlicher Wille immanent, der unausweichlich zu

[1] D. Thomas 2, 1 qu. 93, art. 3 haec duo expresse distinguit, et in ejus doctrina potest variis modis distinctio explicari: Primo, quia ideae proprie sunt circa rerum creationem seu productionem, lex vero magis versatur circa rerum gubernationem; unde sicut distinguuntur ideae a providentia, ita et a lege aeterna distinguendae sunt. Secundo, propria differentia esse videtur quod idea solum habet rationem exemplaris respectu ipsiusmet Dei ut secundum illam operetur, et sic concurrit solum ad specificationem operum Dei, lex autem divina ut lex habet potius rationem moventis et imprimentis inclinationem vel obligationem ad opus, quae diversa habitudo sufficientissima est ad distinctionem rationis. Denique hinc etiam est, quod lex ut lex imponitur subditis seu inferioribus, idea autem non imponitur proprie rei in illa repraesentatae, sed ponitur formaliter in mente artificis, ut secundum illam operetur. O. c. II, c. 3.

seinem Rechte kommen muß. Wir werden nicht irren, wenn wir dafürhalten, daß Suarez durch seinen Gegensatz zum Bannezismus sich zur Festhaltung eines inneren Unterschiedes von Idee und Gesetz bestimmen ließ, während wir unsererseits der Ansicht sind, daß das dem Bannezismus zu Grunde liegende rationale Denkmotiv nur durch Zurückgehen auf die durch das Verhältniß des creatürlichen Seins zum göttlichen Sein involvirte absolute Grundbestimmtheit des creatürlichen Seins als relativer Gegenbildung des göttlichen Seins zu überwinden war. Bannez glaubte, die von Thomas gelehrte ideelle Bezogenheit des göttlichen Seins auf ein außergöttliches Sein durch excessive Betonung der Absolutheit des die rationalen Creaturen nach sich bestimmenden göttlichen Wollens und Machtkönnens compensiren zu müssen. Das Motiv eines solchen Denkvorgehens entfällt mit der Erkenntniß, daß mit der durch das Verhältniß zum absoluten göttlichen Sein involvirten Grundbestimmtheit der Creatur auch schon das absolute souveraine Herrenrecht Gottes gewahrt sei; Gott ist seiner Natur nach absoluter Herr und Dirigent der Schöpfung, diese trägt aber nur unter Voraussetzung des Vorhandenseins freier selbstiger Wesen in ihr ein rationales Motiv ihres Bestandes in sich, welches seinen Ausdruck in der Idee einer relativen Gegenbildung des absoluten göttlichen Seins findet. In dieser Idee ist die rationale Vermittelung der denknothwendigen Freiheit der selbstigen Creatur mit der allbestimmenden Macht der göttlichen Idee als der absoluten Wahrheit alles creatürlichen Seins und Lebens gegeben, die als solche unabhängig vom menschlichen Denken und Streben zu ihrem absoluten Rechte kommen muß. Der denknothwendige absolute Sieg der göttlichen Idee ist in der denknothwendigen Grundbestimmtheit des creatürlichen Seins begründet. Die göttliche Idee der Creatur ist in ihrer absoluten Wahrheit schon durch sich selber absolutes Gesetz der Creatur; der von Suarez urgirte Unterschied zwischen Idee und Gesetz [1] kann nach seinem wahren, richtigen Sinne nur so viel besagen, daß Gott sich in seinem selbstigen Gedanken von der Creatur als dasjenige affirmiren muß,

[1] Aliqui dicunt, legem aeternam non esse nisi ideas divinas, per quas res ad extra producuntur, quia non putant hanc legem esse ad praecipiendum, sed solum ut sit regula, ad cujus instar videtur inferri, quod sicut ideae naturaliter et non libere sunt in intellectu divino, ita et lex aeterna. Dicendum vero est, legem aeternam non dicere actum necessarium in Deo sed liberum. Ibid.

was er im Verhältniß zu ihr seinem Wesen nach ist; die denknothwendige absolute Bestimmtheit der Creatur durch Gott muß auch im göttlichen Denken der Creatur sich reflectiren. Wie er ferner seiner Idee nach Herr und Gesetzgeber der Schöpfung ist, bevor dieselbe existirt, so ist er es actuell, wenn sie aus ihrem Möglichsein in's wirkliche Sein übertritt.

Die Lex aeterna ist als Lex naturalis dem Menschen von Gott in's Herz geschrieben,[1] letztere somit göttlichen Ursprunges. Dieser wäre in Frage gestellt, wenn man mit Vasquez die rationelle Natur als solche zufolge der ihr immanenten Denknothwendigkeiten als die Lex naturalis bezeichnen wollte;[2] auch würde in diesem Falle Gott selbst als Subject der Lex naturalis erscheinen. Die rationale Natur als solche schließt wol den Grund in sich, weßhalb dem rationalen Menschen bestimmte Handlungen als gut oder böse gelten müssen, je nachdem sie nämlich zur rationalen Natur als solcher im Verhältniß der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung stehen; die Apperception der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung vermittelt sich aber durch die judicative Thätigkeit der rationalen Natur, daher diese judicative Thätigkeit als der dem Menschen eignende Perceptionsmodus der Lex aeterna und als eigentlichster Träger der Lex naturalis bezeichnet werden muß. Soweit die judicative Thätigkeit im natürlichen Lichte des menschlichen Intellectes sich vollzieht, kann auch dieses Licht als habituelle Immanenz der Lex aeterna im Menschen oder als Habitus legis naturalis bezeichnet werden. Bezüglich der Frage, ob die Lex naturalis indicativer oder präceptiver Natur sei, sind die Ansichten getheilt; Gregor von Rimini, Biel, Almainus stehen auf der einen, Occam, Gerson u. A. auf der anderen Seite Suarez versucht beide Ansichten mit einander zu vereinbaren. Die indicative Natur der Lex naturalis könne nicht in Abrede gestellt werden, und beziehe sich auf die Manifestation der Convenienz oder Disconvenienz bestimmter Handlungen mit der rationalen Natur des Menschen; aber um eben dieser Convenienz oder Disconvenienz willen müssen die ihrer inneren Natur nach guten Handlungen als von Gott geboten, die Handlungen entgegengesetzter Art als von Gott verbotene Handlungen angesehen werden. Die Art und Weise, wie

---

[1] O. c. II, c. 5.
[2] O. c. II, c. 4.

Suarez das Letztere begründet, zeigt nun abermals, wie nothwendig es ist, das Wesen des Sittlichen aus der durch das Verhältniß des menschlichen Seins zum göttlichen Sein involvirten ideellen Grundbestimmtheit des ersteren zu verstehen; dann entfällt die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen demjenigen, was de potentia Dei absoluta denkbar wäre, und demjenigen, was in Kraft des geordneten göttlichen Willens thatsächlich statthabe.[1]

Das Jus naturale umfaßt alle sittlichen Vorschriften, deren Befolgung nach natürlicher Vernunftevidenz zur sittlichen Rechtschaffenheit gehört, so daß derjenige, der sie nicht befolgen will, nach gemeingiltigem Vernunfturtheile als sittlich schlecht gilt. Diese Vorschriften stufen sich in drei Ordnungen ab, deren oberste die unmittelbar evidenten Universalprincipien, die zweite nächstfolgende die unmittelbar evidenten Particularprincipien des sittlichen Handelns, die dritte die durch eine evidente Schlußfolge aus derselben sich ergebenden Normen des sittlichen Handelns in sich faßt.[2] Die Evidenz der Schlußfolgerung ist nicht bei allen diesen Normen gleich unmittelbar, daher auch die Erkenntniß derselben nicht gleich allgemein.[3] Thomas lehrt, daß die Acte aller Tugenden unter die Lex naturalis fallen; dieß ließe sich am einfachsten zurechtlegen, wenn gesagt würde, daß in Bezug auf den Modus der Ausführung alle Acte, auch jener Tugenden, die nicht durch das Naturgesetz geboten sind, unter dasselbe fallen.

---

[1] Absolute posset Deus nihil praecipere vel prohibere; tamen ex suppositione, quod voluit habere subditos ratione utentes, non potuit non esse legislator eorum, saltem in his quae ad honestatem naturalem morum necessaria sunt. Item ratio est satis probabilis, quod Deus non potest non odisse malum rectae rationi contrarium; habet autem hoc odium non tantum ut privata persona, sed etiam ut supremus gubernator; ergo ratione hujus odii vult obligare subditos, ne illud committant. O. c. II, c. 6.

[2] Quaedem sunt prima principia generalia morum, ut sunt illa: Honestum est faciendum, pravum vitandum; quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, et similia. Alia sunt principia magis determinata et particularia, tamen per se nota ex terminis, ut: Justitia est servanda; Deus est colendus; Temperate est vivendum, et similia. In tertio ordine ponimus conclusiones, quae per evidentem illationem ex principiis naturalibus inferuntur et nonisi per discursum cognosci possunt. O. c. II, c. 7.

[3] Quaedam facilius et a pluribus cognoscuntur, ut adulterium, furtum et similia prava esse; aliae majori indigent discursu et non facile omnibus notae, ut fornicationem esse intrinsece malam, usuram esse injustam, mendacium nunquam posse honestari et similia. Ibid.

Thomas gibt indeß eine andere Erklärung; er entscheidet an den Tugendacten ihre doppelte Bedeutung als Actus studiosi und als Acte dieser oder jener Tugend ohne Beziehung auf die Studiositas und lehrt, daß sub ratione studiositatis die Acte aller Tugenden unter das Naturgesetz fallen. Suarez bemerkt, daß diese Entscheidung in einem doppelten Sinne sich deuten lasse, aber in keinem Falle absolute Geltung habe, möge man sie dahin verstehen, daß jede Tugend ein gelegentlich zu ihrer Übung verhaltendes Gebot in sich schließe,[1] oder sie auf das in den Materien der verschiedenen sittlichen Acte enthaltene und dieselben nach Umständen zur sittlichen Pflicht machende Medium virtutis beziehen.[2]

Suarez faßt das Jus naturale als die complete Einheit einer Vielheit natürlicher Gebote; die formale Einheit ihres sachlichen Inhaltes ist in dem obersten praktischen Vernunftprincipe, daß das Gute zu thun, das Böse zu meiden sei, gegeben; dazu kommt dann weiter auch noch die Einheit des Zweckes, des Urhebers und der inneren rationalen Nothwendigkeit. Das von der Einheit umfaßte Mannigfaltige läßt sich auf mehrfache Weise gewinnen im Hinblicke auf die Mehrheit der wesentlichen Grundbeziehungen des Menschen (zu Gott, zum Nächsten, zu sich selber), der verschiedenen Arten von Tugend (Gebote der Gerechtigkeit, Charitas, natürlichen Liebe u. s. w.), der verschiedenen angebornen Triebe (naturales inclinationes) des Menschen. Der Mensch hat natürliche Triebe als Seiender,[3] als

---

[1] Oritur difficultas, an in omni virtute sit naturale praeceptum obligans aliquando ad exercitium illius virtutis; nam regulariter esse, satis per se manifestum est . . . Breviter assero, si praeceptum rigorose sumatur, prout obligat ad mortale, non habere locum in omni materia virtutis, sed in gravioribus virtutibus. Ibid.

[2] Duobus modis contingit in aliquo actu esse medium virtutis: Uno modo ex re ipsa, quia comparando talem materiam ad talem personam cum talibus circumstantiis in ea invenitur medium virtutis ex sola ratione et discursu naturali; et tunc clarum est naturalem legem ibi obligare. Alio vero modo contingit, medium virtutis constitui in aliqua materia ex sola lege positiva ut in jejunio vel in justo rei pretio, et tunc difficultas est, an ibi habeat locum lex naturae . . . Assero intervenire quidem ibi legem naturalem, non tam ut per se obligantem, quam ut dantem efficaciam legi positivae. Ibid.

[3] Est homo quoddam ens, et ut sic inclinatur ad conservandum suum esse, ad suam commoditatem. O. c. II, c. 8.

sterbliches Wesen,[1] als rationales Wesen;[2] mit richtigem Tacte bemerkt Suarez, daß man die Triebe der beiden ersteren Arten nicht rein für sich, sondern als Triebe des vernunftbegabten, und daher auch seine natürlichen Begehrungen rational bestimmenden Menschen in's Auge zu fassen habe.[3] Eine organische Einheit der vom Sittlichkeitsgedanken umfaßten mannifaltigen Verpflichtungen ergibt sich freilich nur, wenn von der Idee des Menschen nach der allseitigen gottgedachten Bestimmtheit seines Seins und Wesens ausgegangen wird; die speculative Ethik steht auf dem Grunde der speculativen Anthropologie, und ist die teleologische Weiterbildung und Vollendung derselben. Der allgemeinste speculative Begriff des Menschen ist jener eines geistig sinnlichen Selbstwesens und rationalen Gattungswesens, worin bereits alle weiteren concreten Determinationen der singulären und collectiven Menschenexistenz in deren wechselseitiger Aufeinanderbeziehung enthalten sind. Die Entwickelung dieser Determinationen ergibt den Begriff eines gottgedachten Organismus des zeitlich-irdischen Menschheitsdaseins, in welchem das einzelne Glied des Menschheitsganzen aus der Idee des Ganzen, das Ganze aber umgekehrt aus der Idee des im Ganzen sich reflectirenden selbstigen Seins der individuellen Einzelexistenz zu verstehen ist. Denn der Collectivmensch ist nichts anderes als der in eine Vielheit auseindergegangene Eine ursprüngliche Mensch, der in seiner anfänglichen Einzigkeit auch bereits den ideellen Hinweis auf jenen Höheren über ihm darstellte, in welchem die aus dem ersten Einen Menschen entwickelte Gattungsvielheit in höherem Sinne unificirt werden sollte. Damit sind die anthropologischen Linnamente der in christlichem Sinne gedachten sittlichen Ordnung gegeben, die aus der Idee des gottesbildlichen Menschen, so wie dieser aus seiner

---

[1] Est ens corruptibile seu mortale, et ut sic inclinatur ad conservationem speciei et ad actiones propter illam necessarias. Ibid.

[2] Est tandem rationalis, et ut sic capax immortalitatis et spiritualium perfectionum et communicationis cum Deo ac societatis cum rationalibus creaturis. Ibid.

[3] Lex naturalis perficit hominem secundum omnem inclinationem suam, et ut sic continet varia praecepta temperantiae vel fortitudinis secundum primam inclinationem, castitatis et prudentiae quoad secundam, religionis, justitiae quoad tertiam; nam hae omnes propensiones in homine spectandae sunt, quatenus aliquo modo determinatae et elevatae per gradum rationalem. Nam si considerentur ut mere sunt rationales vel animales, potius refrenandae sunt ad virtutem consequendam. Ibid.

gottgedachten und historisch realen Beziehung auf Christus verstanden sein will. Daraus erhellt sich nun zugleich auch, daß vom ideologischen Standpuncte aus eine sogenannte natürliche Ethik keine wissenschaftliche Existenzberechtigung hat; das Jus naturale der theologischen Scholastik des 16. Jahrhunderts läßt sich nicht dafür nehmen, sondern ist vielmehr der erste Ansatz jener neuen Doctrin, welche nach vollzogener formeller Abscheidung des Rechtsbegriffes vom Sittlichkeitsbegriffe sich unter den Bezeichnungen Naturrecht und Vernunftrecht als rationale Rechtslehre ausgestaltetete und zuletzt in die speculative Doctrin einer Rechtsphilosophie sich umsetzte. Dasjenige, was in der von der Ethik formell abgeschiedenen rationalen Rechtslehre sich zum Ausdrucke brachte, war der Begriff der menschlichen Selbstigkeit als Trägers angeborener moralisch berechtigter Befugnisse, deren teleologische Beziehung auf die sittliche Daseinsordnung allerdings die unlösliche Wechselbeziehung zwischen Recht und Moral constatirt, aber den Unterschied zwischen Dürfen und Sollen zu seiner Voraussetzung hat, ohne welchen jene teleologische Beziehung nicht bestünde. Die innere Correlation zwischen der Rechtsidee und Sittlichkeitsidee fordert, daß der in der rationalen Rechtslehre nach deren formeller Abscheidung von der Ethik zum Durchbruch gekommene Begriff der menschlichen Selbstigkeit auch in der Ethik die dem Geiste der ethischen Doctrin entsprechende Ausgestaltung und Durchbildung erlange; da aber die absolute ethische Bestimmtheit der menschlichen Selbstigkeit ohne Beziehung derselben auf ihr absolutes Ideal und Strebeziel sich nicht ersichtlich machen läßt, so folgt hieraus von selbst, daß die speculative Ethik den christlichen Sittlichkeitsbegriff nach seinem vollen Umfange und Gehalte zum Ausdrucke bringen müsse, und der Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Ethik nur in der Art der Ableitung und Begründung des ihnen beiden gemeinsamen Erkenntnißinhaltes bestehen könne, sofern nämlich die philosophische Ethik von der gottgedachten Idee des gottesbildlichen Menschen, die theologische Ethik von der in Christus sich darstellenden causativen Grundform und lebendigen Urbildung des menschlichen Ethos ausgeht.

Der Begriff des Rechtes als einer auf die Idee der menschlichen Persönlichkeit als sittlichen Selbstzweckes gegründeten moralischen Befugniß gehört der neuzeitlichen Entwickelung des Rechtsgedankens an. Bei Suarez und den übrigen Scholastikern finden wir nur den rein objectivistischen Begriff des Rechtes als einer Regel und Mensur

der richtigen Ausgleichung, wobei die juridische Gerechtigkeit als eine Unterart der sittlichen Gerechtigkeit im Allgemeinen erscheint;[1] sofern bei Suarez das Recht in seinem specifischen Wesen als moralische Befugniß zur Sprache kommt, beschränkt er dieselbe auf die Objecte des dinglichen und persönlichen Sachenrechtes;[2] das Recht der Person als solcher tritt nicht in den Gesichtskreis seiner Betrachtung. Und dieß ist auch ganz natürlich, da er die moralischen Befugnisse, welche das specifische Wesen des Rechtes im Gegensatze zur moralischen Verpflichtung ausmachen, nicht aus der Idee der menschlichen Selbstigkeit, sondern aus einer objectiven Vernunftregel ableitet, die zunächst und unmittelbar sittliche Norm ist, und als solche weiter auch die moralisch gebotene Einschränkung der mit der Idee der menschlichen Persönlichkeit als sittlichen Selbstzweckes gegebenen Befugnisse, nicht aber die Befugnisse selber bedeutet.[3] Suarez handelt vom Rechte nur insoweit, als es unter den Begriff des Gesetzes fällt; die formelle Ablösung des Rechtsbegriffes vom Sittlichkeitsbegriffe hat sich in seinem Denken nicht vollzogen. Ihm bedeutet das Jus eine objectiv gegebene Norm des menschlichen Thuns und Handelns, welcher, soweit sie unmittelbar in der Lex aeterna begründet ist, eine innere Vernunftnothwendigkeit einwohnt, so daß die Verbindlichkeit der Vor-

---

[1] Justitiae nomen dupliciter accipitur: Primo pro omni virtute, quia omnis virtus respicit et facit aliquo modo aequitatem; secundo pro speciali virtute tribuente alteri quod suum est. Utrique ergo significationi jus cum proportione respondet; nam primo jus significare potest quicquid est aequum et consentaneum rationi, quod est veluti generale objectum virtutis in genere; secundo potest jus significare aequitatem, quae unicuique ex justitia debetur, et haec posterior significatio magis est in usu; nam jus sic acceptum ad propriam justitiam referri maxime debet. O. c. I, c. 2.

[2] Juxta strictam juris significationem solet proprie jus vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam. Sic enim dominus rei dicitur habere jus in re, et operarius dicitur habere jus ad stipendium, ratione cujus dicitur dignus mercede sua. Ibid.

[3] Quia in jure naturali multa sunt, quae honeste fieri possunt ex vi legis naturalis, quae non praecipiuntur, nec contraria prohibentur, et ita etiam dari potest jus ducendi uxorem, jus naturale concessivum, quale est jus retinendi et conservandi propriam libertatem; hoc enim honestum est, et illud jus naturae concedit, non praecipit. Et in hoc sensu solet distingui duplex jus naturae, aliud positivum i. e. praecipiens, aliud negativum i. e. non prohibens; et ratio est, quia ratio naturalis non solum dictat, quid necessarium sit, sed etiam quid liceat. O. c. II, c. 18.

schriften des Jus naturale selbst von Gott nicht aufgehoben werden kann. Die Beispiele, welche dagegen von einzelnen Theologen aus der Schrift angeführt werden, sind nicht als Dispensationen von der Befolgung der Vorschriften des Jus naturale aufzufassen, sondern in anderer Weise zu erklären.[1] Daher läßt sich auch nicht mit Soto von in besonderen Fällen statthabender Mutabilität der aus den obersten Sätzen des Jus naturale abgeleiteten Folgerungen sprechen; dasjenige, was in solchen Fällen verändert wird ist nicht das sittliche Gesetz, sondern die Materie der sittlichen Vorschriften oder der Umstände, außerhalb welcher es absolut zu verbinden aufhört.

Mancherlei Meinungsdifferenzen traten unter den Theologen des 16. Jahrhunderts über das Jus gentium hervor, welches in ihrer Auffassung und Sprechweise das vorstaatliche Rechts- und Sittlichkeitsbewußtsein der in Stämme und Völker geschiedenen Menschheit bedeutet, während es nach heutigem Sprachgebrauche den Codex der naturrechtlichen oder vernunftrechtlichen Normen der internationalen Beziehungen der civilisirten Völker und Staaten bedeutet. Der Grund der über das sogenannte Jus gentium obwaltenden Meinungsdifferenzen lag vornehmlich darin, daß man auf die geschichtliche Genesis desselben zu reflectiren unterließ, sondern es einfach als eine gegebene Thatsächlichkeit hinnahm; man hatte demnach auch kein geschichtlich concretes Bewußtsein von den mannigfachen Diversificationen desselben, welche durch die Verschiedenheit der Cultur- und Sittlichkeitszustände bedingt waren, und von den Alterationen, welchen es in Folge dieser Verschiedenheit unterlag. Man blieb ferner bei einer rein theoretischen Ableitung desselben aus dem Jus naturale stehen, ohne auf den geschichtlichen Existenzgrund desselben zu reflectiren,

[1] Oportet in Deo distinguere varias operationes. Est enim supremus legislator, unde habet, ut possit nova et varia praecepta imponere; est etiam supremus dominus, qui potest dominia mutare vel concedere; est item supremus judex, qui potest punire vel unicuique reddere quod ei debetur. Dispensatio ergo proprie pertinet ad Deum sub prima consideratione, quia ejusdem potestatis est tollere et condere legem; itaque ut intelligatur Deus dispensare, oportet ut utendo sola illa jurisdictione et non adjungendo potestatem dominativam, per quam res ipsas immutet, licere faciat quod ante non licebat; nam si per dominium suum mutet humanum, hoc non erit dispensare, sed tollere materiam legis. Quoties ergo Deus facit licitum actum qui jure naturae erat prohibitus, nunquam id facit ut purus legislator, sed utendo alia potestate, et ideo non dispensat O. c. II, c. 15.

der doch kein anderer, als das geistige Machtwalten des göttlichen Logos im gefallenen Geschlechte ist. Am verhältnißmäßig richtigsten wird das Wesen des Jus gentium von Suarez bestimmt, wenn er es als ein zwischen dem Jus naturale und den schriftlich fixirten menschlichen Gesetzen der einzelnen Völker stehendes gemeinmenschliches Gewohnheitsrecht bezeichnet.[1] Er erklärt sich gegen Soto und andere thomistische Theologen, sofern diese dem Jus gentium dieselbe innere Nothwendigkeit wie dem Jus naturale zuschreiben und es von letzterem nur darin unterschieden sein lassen, daß es die entfernteren Folgerungen aus den obersten Principien des Jus naturale enthalte. Nach Suarez gehören diese Folgerungen unmittelbar noch dem Jus naturale selber an; das Jus gentium hat seinen Ursprung in Feststellungen des menschlichen Ermessens, deren allgemeine Billigung und Anerkennung ihnen zur Gesetzeskraft verhalf. Vasquez, der dieß anerkennt, verfällt in ein entgegengesetztes Extrem, und läßt das Jus gentium aus der bürgerlichen Rechtsgemeinsamkeit hervorgehen; ihm gelten die Satzungen des Jus gentium nicht als Vorschriften, sondern als Ermächtigungen zu den dem Gemeinwohle förderlichen Handlungsweisen, welche mit den Vorschriften des Jus naturale vereinbar sind. Nach Suarez begründet der permissive Charakter bestimmter Satzungen des Jus gentium keinen charakteristischen Unterschied desselben vom Jus naturae, welches gleichfalls solche Permissionen in sich schließe, während umgekehrt das Jus gentium seinerseits gleich dem Jus naturale Gebote und Verbote in sich schließe. Die Permissionen des Jus gentium gründen großentheils im Jus naturale und schließen jederzeit auch Verbote in sich. Suarez sucht dieß an einer Reihe von Beispielen zu erhärten, welche von Isidor von Sevilla[2] als Exemplificationen der Permissionen des Jus gentium angeführt werden: Sedium occupatio, Aedificatio, Munitio, Bella, Captivitates, Servitutes, Postliminia, Foedera pacis, Induciae, Legatorum non violandorum religio, Connubia inter alienigenas

[1] Jus non scriptum moribus constat, quod si unius gentis moribus introductum sit et illam tantum obligat, dicitur etiam civile: si vero sit introductum moribus omnium gentium et omnes obligat, hoc credimus esse jus gentium proprium, quod et differat a naturali, quia non naturae sed moribus innititur, et a civili etiam distinguitur in origine, fundamento et universalitate. O. c. II, c. 19.

[2] Etymolog. V, capp. 4 et 6.

prohibita. Der wesentliche Unterschied zwischen Naturrecht und Völkerrecht besteht darin, daß die Gebote und Verbote des ersteren Rechtes ausschließlich und mit innerer Nothwendigkeit aus den obersten Principien des Jus naturale resultiren und deßhalb schlechthin unveränderlich sind, während an der Entstehung der Satzungen des Jus gentium der menschliche Wille Antheil hat, und dieselben nach dem Maße dieses Antheiles Aenderungen unterworfen sind, daß ferner die Vorschriften des Jus naturale schlechthin allgemein und allerorten verbindlich sind, während die Satzungen des Jus gentium an dieser Allgemeinheit nur relativ Antheil haben. Uebrigens lassen sich im Jus gentium zweierlei Arten von Satzungen unterscheiden, nämlich solche, welche direct den Verkehr der Völker unter einander betreffen, und als bindende Normen dieses Verkehres angesehen werden,[1] und weiter solche, welche nicht direct auf die Regelung dieses Verkehres, sondern auf die innere staatliche Ordnung abzielen, in deren Feststellung aber die Völker unwillkürlich zusammentreffen, so daß sich auch hierin eine ungesuchte völkerrechtliche Gemeinsamkeit ergibt.[2]

Die älteste und ursprünglichste Menschengemeinschaft ist die Haus- und Familiengemeinschaft, die aus der Ehe herauswächst, und neben dem Gattenverhältniß und dem Verhältniß zwischen Eltern und Kindern als drittes ergänzendes Verhältniß jenes zwischen Herrschaft und Gesinde in sich schließt. Aus dem Zusammenschlusse der Familien wächst die bürgerliche Rechtsgemeinschaft heraus, die einer

---

[1] Ad illud pertinent exempla de legatorum et commerciorum usu. Idem censeo de jure belli, quatenus fundatur in potestate, quam una respublica vel monarchia suprema habet ad puniendum vel vindicandum aut reparandam injuriam . . . In hoc etiam ordine constituo servitutes . . . item foedera pacis et induciarum. Ratio autem hujus partis et juris est, quia humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem O. c. II, c. 19.

[2] Cultus Dei absolute est de jure naturae; determinatio vero ejus omnino specifica et particularis est de jure divino positivo, et in ordine naturae esset de jure civili et privato; at vero medio quodam modo videtur fuisse de jure gentium, ut ritus colendi Deum per sacrificia non est simpliciter de jure naturali, et tamen in eo videntur fere omnes gentes convenisse. Similiter quod sit in republica status hominum specialiter deputatus ad cultum Dei, non videtur esse de absoluto jure naturali, tamen est adeo consentaneum illi, ut fere omnes nationes et respublicae in hac institutione consenserint saltem in communi. Ibid.

einheitlichen Leitung bedarf; das Vorhandensein einer bürgerlichen Obrigkeit ist ein wesentliches Bedürfniß der menschlichen Gesellschaft und hat eine natürliche Berechtigung. Sofern die Obrigkeit legislativer Befugnisse nicht entbehren kann, stehen ihr diese nach natürlichem Rechte zu, und zwar in jenem Umfange, als der Zweck der Gesellschaftsordnung es heischt. Die legislative Gewalt der bürgerlichen Obrigkeit ist ein Ausfluß der zu einem politischen Ganzen sich vereinigenden Gesellschaft, die aber nicht früher, als sie zur bürgerlichen Rechtsgemeinschaft sich zusammenzuschließen im Begriffe ist, im actuellen Besitze einer legislativen Befugniß und des Rechtes der Übertragung dieser Befugniß an einen obrigkeitlichen Träger derselben sich befindet. Sie begibt sich durch diese Übertragung freiwillig des ihr zukommenden Rechtes, sie kann aus gerechten Ursachen auch einer von ihr nicht gewollten Obrigkeit und deren legislativen Befugnissen unterthan werden. Es verhält sich mit dem collectiven Menschen auf ähnliche Weise, wie mit dem Einzelmenschen; obschon dieser von Natur aus keiner Dienstbarkeit unterworfen, sondern nach natürlichem Rechte frei ist, kann er sich doch freiwillig seines natürlichen Freiheitsrechtes begeben, und aus gerechten Ursachen auch gegen seinen Willen dem Looſe der Dienstbarkeit unterworfen werden. Man hat eben zwischen den ihrer Natur nach unabänderlichen rein natürlichen Proprietäten und den Proprietates quasi morales zu unterscheiden, welche letztere: Dominia und Jura, als etwas gewisser Maßen Willentliches durch einen entgegengesetzten Willen abgeändert werden können.[1] Diese Abänderungsfähigkeit ist unmittelbar mit der gottgesetzten natürlichen Beschaffenheit des sinnlich-vernünftigen Menschenwesens gegeben; Gott hat dasselbe so organisirt, daß eine in dem Vorhaben der Gründung einer politischen Gemeinschaft sich einigende Mehrheit von Menschen durch eine unwillkürliche Vernunftnothwendigkeit darauf hingeführt wird, sich selber eine Obrigkeit zu setzen, und deren Leitung sich zu unterwerfen, da eine politische Gemeinschaft ohne Haupt nicht bestehen kann, und die Constituirung eines Hauptes ohne den Willen, der Leitung desselben sich zu unterwerfen, ein Widersinn wäre. Suarez leitet diesen Act der Selbstconstituirung der politischen Gemeinschaft

[1] Sicut interdum — fügt Suarez bei — etiam proprietates physicae, quae contrarium habent vel pendent a praedispositionibus habentibus contrarietatem, mutationi obnoxiae sunt, ut constat. O. c. III, c 3.

mittelbar auf Gott als Organisator der Menschennatur zurück,[1] läßt aber die unmittelbare göttliche Intervention, die er gewiß nicht in Abrede stellen wollte, völlig in den Hintergrund treten, obschon es nahelag, den unwillkürlichen Instinct im Handeln der politisch sich einigenden Menge auf einen unmittelbaren göttlichen Antrieb zurückzuführen. Die Unterlassung dessen findet ihre Erklärung darin, daß das geschichtliche Menschheitsdasein auf dem Denkstandpuncte der Scholastik noch nicht als eine von der natürlichen Wirklichkeit gesonderte Realität höheren Ranges in's Auge gefaßt wird, in welcher die weltgestaltende schöpferische Causalität Gottes in höherer Art und Form durch alle Zeit sich fortsetzt. Wie die Einzelmenschen entstehen auch die Völker, Nationen und Reiche unter der unmittelbaren Concurrenz Gottes in Kraft der dem geschichtlichen Menschheitsleben immanenten Wirksamkeit des göttlichen Logos, der in Christus als absolutes göttliches Gestaltungsprincip der Menschheit offenbar geworden ist. Mit der Hervorhebung der unmittelbaren göttlichen Causalität in der Schaffung der politischen Gemeinwesen tritt auch der secundäre Antheil der menschlichen Causalität an der Entstehung derselben in sein richtiges Licht. Daß sie nicht bloße Werke der Natur, sondern zugleich auch der gestaltgebenden menschlichen Vernunft seien, wird bereits von Suarez entschieden betont; die rechtsphilosophische Ratiocination seines Zeitalters war aber noch nicht so weit entwickelt, um zu erkennen, daß in den durch den voraussetzlichen selbstthätigen Antheil aller Einzelnen zu Stande kommenden politischen Gemeinschaftskörper das Wesen des Einzelmenschen sich hineinträgt, um einerseits in demselben sich zu reflectiren, andererseits nach allen Arten und Seiten seiner Ergänzungsbedürftigkeit sich zu ergänzen, Beides in seiner Eigenschaft als rechtsfähiges und rechtlich bestimmbares selbstiges Subject. Dieser selbstthätige Antheil aller Einzelnen ist

[1] Dico, hanc potestatem (ferendi leges humanas) dari a Deo per modum proprietatis consequentis naturam, eo modo, quo dando formam, dat consequentiam ad formam. Probatur, quia Deus non dat hanc potestatem per specialem actionem vel concessionem a natura distinctam; alias de tali concessione deberet per revelationem constare, quod falsum esse constat, alioquin non esse talis potestas naturalis; ergo datur ut proprietas consequens naturam, nimirum medio dictamine rationis naturalis ostendentis, Deum sufficienter providisse humano generi, et consequenter illi dedisse potestatem ad suam conservationem et convenientem gubernationem necessariam. Ibid.

freilich zum weitaus größten Theile nur ein voraussetzlicher latenter Antheil, da nach dem Zeugnisse der Geschichte die Staaten und Reiche nirgends als vollkommen freithätige Schöpfungen des menschlichen Willens in's Dasein getreten sind, sondern auf Grund vorausbestehender natürlicher Gemeinsamkeiten des Familien- und Staatsverbandes sich herausgebildet haben, so daß sie als Werke der vereinigten Causalitäten der Natur, Gottes und des selbstigen menschlichen Willens anzusehen sind, welcher letztere sich überdieß nur in der Form einer Stellvertretung durch den physisch oder moralisch überlegenen Machtwillen Einzelner zur Geltung brachte. Aus den Diversificationen dieser drei allgemeinen Causalitäten in der Schaffung der politischen Körper und Gemeinwesen erklärt sich die geschichtlich gegebene Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit derselben, und ergeben sich zugleich auch die Einschränkungen, unter welchen der von Suarez in den Vordergrund gestellte Antheil des Arbitrium humanum[1] als Entstehungsursache der politischen Gemeinwesen zuzulassen ist. Dem actuellen Antheile des Arbitrium humanum ist in der rechtsphilosophischen Darlegung des ideellen Existenzgrundes der rechtbürgerlichen Gemeinschaften der ideell geforderte Antheil der Einzelnen zu substituiren, welcher in der fortschreitenden geschichtlichen Entwickelung der rechtsbürgerlichen Gemeinschaften mehr und mehr bis zu jenem Grade sich actuiren soll, welcher der Bedeutung desselben nach seiner Stellung im organisch gegliederten Verbande der rechtlichen Gesammtheit entspricht. Zufolge der Unvollkommenheit alles Menschlichen in der irdischen Zeit und zufolge der in der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit gelegenen Hemmnisse einer vollkommenen Durchbildung der bürgerlichen Rechtsgemeinsamkeit wird der vollkommene Staat in der irdischen Menschheit nie und nirgends in die geschichtliche Wirklichkeit treten; in Folge dessen gestaltet sich die Existenz der Kirche im geschichtlichen Zeitleben der Menschheit als Deckung und Ergänzung der mit jedem politischen Gemeinwesen verbundenen Mängel zu einem rechtsphilosophischen Postulate, dessen thatsächliche Verwirklichung der Immanenz Gottes im geschichtlichen Zeitleben der Menschheit Zeugniß gibt.

Als höhere gottgefügte Ergänzung der zeitlich-irdischen Rechtsgemeinsamkeiten kann die zeitlich-irdische Menschenkirche, wie Suarez

[1] Licet haec potestas (ferendi leges humanas) sit de jure naturae, determinatio ejus ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano. O. c. III, c. 4.

richtig hervorhebt,[1] nicht die Bestimmung haben, jene Rechtsgemeinsamkeiten völlig in sich aufgehen zu machen; geistliche und weltliche Gewalt sind ihrer Natur nach verschieden, obwol letztere dem moralischen Einflusse der ersteren unterstellt ist.[2] Suarez folgert diese Unterordnung aus der Idee der Kirche als eines geistlichen Machtreiches, welches seiner Natur nach den weltlichen Herrschaften so übergeordnet ist, wie die Seele dem Leibe. Die dem Papste als Leiter jenes Machtreiches zukommende geistliche Jurisdictionsgewalt wäre unzureichend, wenn sie nicht indirect und mittelbar auch in's Zeitliche und Irdisch-Weltliche einzugreifen befugt wäre, soweit nämlich dieses auf eine dem christlichen Gesetze widerstreitende Weise geordnet werden wollte. Thomas Netter, welcher die Unvermischbarkeit und innere Geschiedenheit der geistlichen und weltlichen Gewalt betont,[3] wollte damit nicht den Einfluß der geistlichen Jurisdictionsgewalt auf die Maßnahmen der weltlichen in Abrede stellen, wie aus weiteren Erklärungen desselben hervorgeht, sondern bloß dieß hervorheben, daß die Einheit beider Gewalten in einer über ihnen gelegenen göttlichen Quelle zu suchen sei, welcher Satz allerdings mißdeutet werden könnte.[4]

Das Vorhandensein einer geistlichen Jurisdictionsgewalt neben und über der weltlichen gehört specifisch der christlichen Gesellschaftsordnung an.[5] Unter der Voraussetzung einer rein natürlichen Ordnung der Dinge müßten beide Gewalten in Eins zusammenfallen, und der bürgerlichen Obrigkeit auch die Regelung und Leitung der

---

[1] Magistratus civilis etiam in lege gratiae et inter christianos permansit, suamque vim et potestatem retinet cum moderatione tali statui accommodata. O. c. IV, c. 5.

[2] Dicendum, potestatem ecclesiasticam non solum esse in se nobiliorem sed etiam superiorem et habere sibi subordinatam et subjectam potestatem. O. c. IV, c. 9.

[3] Suarez citirt Netter's Doctrinale fidei II, c. 78: Et quod arguunt quidam: ecclesiam reducendam esse in monadem, verum est, in Christum, qui solus in ore tenet in geminae potestatis suae signum gladium bis acutum. Ceterum sub Christo sacerdos et rex impermistas continent potestates.

[4] Ecclesia militans est unum corpus visibile in hoc mundo existens, ac indigens gubernatione humana et externa, ergo non potest solum reduci immediate ad caput visibile hominibus mortalibus, quale est Christus; ergo necesse est, ut etiam Vicarius Christi habeat excellentiam potestatis, ubi fuerat necessaria ad conveniens regimen totis corporis; ipse ergo est simpliciter supremum caput. O. c. IV, c. 9.

[5] O. c. IV, c. 2.

gottesdienstlichen Angelegenheiten zufallen. Und in der That lehrt die Geschichte, daß es bei den vorchristlichen Heidenvölkern sich so verhalten habe. Auch in dem durch die Gnade gehobenen Stande der Natur, welcher der Herrschaft des alttestamentlichen Gesetzes vorausgieng, waren geistliche und weltliche Gewalt nicht förmlich von einander geschieden, und konnten es nicht sein, weil die Kirche der damaligen Zeit eines Vereinigungspunctes in der Person eines sichtbaren Oberhauptes entbehrte, und das gottesdienstliche Wesen nach Verschiedenheit der Völker auch verschiedene von menschlichen Gesetzen abhängige Gestaltungen hatte. In der alttestamentlichen Kirche war wol ein vom Königthum verschiedenes Priesterthum mit dem ausschließlichen Rechte der Leitung der religiösen und gottesdienstlichen Angelegenheiten und einer selbstständigen legislativen Gewalt vorhanden; es läßt sich aber nicht erweisen, daß dieselbe ausschließlich göttlichen Rechtes gewesen sei.[1] Die Jurisdictionsgewalt der neutestamentlichen Kirche hat von jener der alttestamentlichen Kirche die Universalität und Perpetuität (d. i. räumliche und zeitliche Unbegränztheit) ihres Machtwaltens sowie die vollkommene Supranaturalität ihres Ursprunges voraus, obschon die pro foro externo geübten Jurisdictionsacte im Unterschiede von den gottesdienstlichen und sacramentalen Acten weder ihrer Natur nach, noch in ihren Wirkungen supranaturaler Art sind. Jedoch schließt der unmittelbar im göttlichen Rechte begründete Bestand dieser Jurisdictionsgewalt auszeichnende Befugnisse in sich, welche einen wahrhaft supranaturalen Charakter derselben bekunden.[2] Ein Grundvorzug derselben ist endlich ihre Jure divino bestehende monarchische Con-

---

[1] Erat ergo potestas sacerdotalis seu pontificalis longe inferioris rationis ab ea, quae nunc est in ecclesia, non solum, quia limitata erat quoad populum, locum et tempus, sed etiam quia nec in se supernaturalis erat, sed solum quoad modum, quia ab ipso Deo fuerat immediate instituta i. e. quia non erat ex se potestas illa supernaturalis in substantia, sed solum in fieri, et modo, quia Deus illam dedit; potuisset tamen populus illud sacerdotium instituere, si Deus non praevenisset, ut Corduba docet cum Victoria Relect. 1 de potestate ecclesiae. L. c.

[2] Per hanc potestatem ponunur praecepta, quae versantur circa sacramenta et sacrificium, quae supranaturalia sunt . . . Plures effectus morales potest efficere ex concessione Christi, quam sine illa potuisset, ut est e. g. dispensare in votis aut in matrimonia rato etc.; haec autem perfectio colligitur ex illis verbis universalibus Christi: Quodcunque ligaveris et quodcunque solveris. Ibid.

stitution und die darauf gestützte Immutabilität derselben. Aus dem monarchischen Charakter der Jure divino bestehenden kirchlichen Jurisdictionsgewalt folgt, daß nur jene der Päpste Juris divini sei, nicht aber die der Bischöfe, obschon es göttliche Anordnung ist, daß die Kirche durch Bischöfe regiert werde,[1] daher die Jure humano bestehende Jurisdictionsgewalt derselben auf eine gewisse Weise im göttlichen Rechte begründet ist. Sie üben aber dieselbe thatsächlich nur mit Genehmigung des Papstes und in gebührender Unterordnung unter die päpstliche Gewalt aus. Aus der heiligen Schrift läßt sich kein Zeugniß für die unmittelbare göttliche Verleihung der Jurisdictionsgewalt an die Bischöfe beibringen; diejenigen unter den Aposteln, welche zugleich Bischöfe besonderer Kirchen waren, waren dieß nicht in Folge unmittelbarer göttlicher Einsetzung, sondern in Folge einer Entscheidung menschlichen Ursprunges. Der Begriff des bischöflichen Amtes involvirt nicht schon durch sich selber den Besitz einer legislativen Gewalt, es kann auch ohne eine solche Gewalt ausgeübt werden.

Der Vorrang der kirchlichen Jurisdictionsgewalt vor der weltlichen ist gegründet im supranaturalen Ursprunge und Zwecke der ersteren, so wie darin, daß der primäre Träger derselben nicht ein bloßer Mensch, sondern der Gottmensch Christus ist, obschon nicht als Gott sondern als Mensch, während das göttliche Gesetz des Neuen Bundes auf Christus als Gott zurückzuführen ist. Während die weltliche Jurisdictionsgewalt ein Ausfluß der zu einem politischen Körper sich einigenden Menschengemeinschaft ist, ist der Mensch Christus zufolge der hypostatischen Union der Menschheit mit der Gottheit in Christus originärer Träger der kirchlichen Jurisdictionsgewalt, welche von ihm auf Diejenigen übergieng, auf welche sie nach seinem Willen

[1] Daraus folgt nichts für den von den Episcopalisten behaupteten unmittelbar göttlichen Ursprung der bischöflichen Jurisdictionsgewalt: Episcopatus inferiores pontificatu dignitate non habent a jure divino nisi generale praeceptum instituendi et conferendi talem dignitatem, ut si rex mittens proregem in Indiam illi praecipiat constituere in provinciis ordinarios gubernatores, illi vero committat et modum potestatis illis conferendae et munerum largitionem. non dicentur postea gubernatores illi habuisse munus a rege immediate, sed a prorege, licet ex regis praecepto, quia proxima mensura potestatis est voluntas ac judicium proregis, et ipse est etiam proxima causa, quae ex vi suae potestatis alia officia providet. O. c. IV, c. 4.

übergehen sollte. Darum können weder Ungetaufte, noch Laien[1] Träger derselben sein, jure ordinario auch nicht Personen des weiblichen Geschlechtes.

Das göttliche Gesetz der neutestamentlichen Kirche enthält bloß moralische und gottesdienstliche Vorschriften, während die Lex vetus auch Judicialvorschriften in sich schloß. Diese zweckten auf die politische Leitung des alttestamentlichen Gottesstaates ab, während Christus kein irdisches Machtreich, sondern ein geistiges Reich gründen wollte, und daher auch keine judiciellen Anordnungen erließ.[2] Solche Anordnungen zu treffen überließ er den von ihm eingesetzten stellvertretenden menschlichen Organen seiner königlichen Amtsgewalt. Als moralischer Gesetzgeber lehrte Christus die vollkommenste Art der Beobachtung der bereits im alttestamentlichen Gesetze enthaltenen moralischen Vorschriften, ohne ein neues positives Gebot hinzuzufügen. Alle moralischen Gebote, die es geben kann, sind Juris naturalis, in dessen Angemessenheit an die rationale Menschennatur in deren reiner Natürlichkeit sowol als auch in ihrer Erhöhung durch die Gnade. Dieser doppelten Beziehung zum Menschen entsprachen aber bereits die moralischen Vorschriften der Lex Vetus; somit konnte es sich in der Lex Nova nur um den Modus der vollkommensten Erfüllung derselben handeln. Alle moralischen Vorschriften der Lex Nova lassen sich zurückführen auf die Pflicht zu glauben, zu hoffen und zu lieben, so wie auf die im Dekalog enthaltenen Pflichten der sittlichen Gerechtigkeit, deren vollkommene Erfüllung in der Übung der Charitas gegeben ist. Die Glaubenspflicht war vom Anbeginn in der Kirche vorhanden, und hat in der neutestamentlichen Kirche nur eine explicitere Ausgestaltung erlangt; sie ist überhaupt keine rein positive Pflicht, sondern eine der durch die Gnade erhöhten rationalen Menschennatur connaturale Pflicht. Dasselbe gilt in seiner Weise auch von dem Gebote, Gott und den Nächsten zu lieben.[3]

---

[1] Quamquam de pontifitia potestate non sit ita certum, mere laicum esse omnino incapacem ejus, si alioqui rite eligatur, ut statim ordinetur. O. c. IV, c. 8.

[2] O. c. X, c. 2.

[3] Nam ut verum sit, debere nos nunc diligere Deum et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, qui est perfectior modus diligendi, nihilominus illa perfectio vel obligatio ad illam non oritur ex praecepto positivo, sed ex ipsa natura charitatis, supposita Dei cognitione; sicut etiam tenemur colere

Sofern das positive göttliche Gesetz einen Gottesstaat voraussetzt, muß consequenter Weise auch behauptet werden, daß es vor Moses kein positives göttliches Gesetz gegeben habe,[1] ohne daß es aber deßhalb vorher an positiven Kundgebungen des göttlichen Willens gefehlt hätte; nur beschränkten sich diese auf Erlassung einzelner Vorschriften, die dem Stande der Kirche vor der Zeit des Gesetzes angemessen waren, und die Leitung und Führung der Glaubenden unter der Herrschaft des Naturgesetzes bezweckten. So wurde z. B. von Gott für den gefallenen Menschen ein sichtbares Zeichen von sacramentaler Bedeutung zur Erlangung des Nachlasses der Erbsünde in Kraft des Glaubens an den kommenden Erlöser angeordnet, die genauere Determination dieses Zeichens aber dem menschlichen Ermessen überlassen, daher es durch Gesetz und Gewohnheit verschiedene concrete Gestaltungen erlangen konnte; eine derartige concrete Gestaltung war die schon vor Moses vorhandene Beschneidung, welche den ersten Ansatz der alttestamentlichen Gesetzgebung constituirte. Schon im urzeitlichen Unschuldszustande vor dem Sündenfalle wurde den ersten Menschen eine jenem Stande angemessene positive göttliche Weisung zu Theil,[2] die übrigens für den Fall der Fortdauer des Unschulds-

---

tres personas non ex positivo jure, sed quia illarum excellentiam cognoscimus. Idemque cum proportione dico de dilectione ad proximum; nam licet verum existimem, nunc postulari specialem dilectionem inter christianos, nihilominus censeo id non oriri ex speciali praecepto Christi, sed ex interno et connaturali ordine charitatis. Nam quia fideles, ut sunt membra Christi ecclesiae, habent inter se specialem conjunctionem, ideo charitas ipsa natura sua magis inclinat et obligat ad illos diligendos. Addo etiam, illud Christi praeceptum non fuisse de sola dilectione christianorum inter se, sed etiam ad dilectionem infidelium extendi, tum quia perfecta dilectio proximi ad omnes extenditur, tum etiam, quia Christus mandavit: „Ut diligatis invicem, sicut ego dilexi vos", ipse autem non solum dilexit discipulos jam credentes sed etiam infideles, redimendo illos et desiderando ut fiant credentes . . . Totum ergo hoc comprehendit Christus sub praecepto suo, et ordini charitatis consentaneum et aliquod etiam gradu seu eventu necessarium. L. c.

[1] O. c. IX, c. 1.

[2] Cum innocentiae status fuerit adeo diversus, mirum non est, quod in illo fuerit lex aliqua a Deo posita illi statui accommodata. Deinde vero dicimus, etiam in illo statu non fuisse a Deo datum jus integrum positivum, prout illud explicuimus, sed tantum singulare quoddam praeceptum quasi in signum peculiaris subjectionis et obedientiae et ad humilitatis et aliarum virtutum exercitium. L. c.

standes nicht bloß für die ersten Eltern, sondern auch für alle ihre Nachkommen bleibende Giltigkeit behauptet haben würde. Denn unter der Herrschaft positiver göttlicher Weisungen sollte die Menschheit auch bei Nichtvorhandensein jener Gründe, aus welchen eine positive Gesetzgebung im Stande der gefallenen Natur nothwendig wurde, für alle Zeit, also so lange stehen, bis daß sie durch die Übung aller Tugenden in Gott vollendet sein würde; es ist dafürzuhalten, daß aus einem ähnlichen Grunde auch die Engel zur Erprobung ihres Gehorsams gegen Gott vor ihrer actuellen Selbstbewährung der Herrschaft eines positiven göttlichen Gebotes unterstellt waren.

Man hat Suarez unrichtiger Weise als den Urheber jener Fassung der Gnadenlehre bezeichnet, welche in der theologischen Terminologie als Congruismus bezeichnet zu werden pflegt. Sicher aber ist, daß sein ganzes rationales Denkstreben auf Ermittelung von Congruitätsverhältnissen angelegt war,[1] und daß er in der Harmonisirung der rationalen Denknothwendigkeit mit der auctoritativen Norm, der natürlichen Ordnung der Dinge mit der übernatürlichen, der Freiheit mit der Gnade seine geistige Befriedigung suchte und fand. Wenn er in diesem seinem Bestreben sich an die Summa theologica anlehnte, und die grundlegenden Lehren der thomistischen Speculation über die cognoscitiven Functionen des Intellectes und der Ratio als gemeingiltig ansah, so prävalirten bei ihm doch, wie auch bei seinen Ordensgenossen, die Functionen der Ratio über jene des Intellectes; ihm war nicht die speculative Erfassung, sondern die rationale Zurechtlegung, die Findung der richtigen vermittelnden Mitte die Hauptsache. Im Grunde ist dies auch die Tendenz der thomistischen Speculation, mit dem Unterschiede jedoch, daß die vollkommene Vermittelung von Thomas in eine, vom zeitlichen Erdenmenschen freilich weit mehr erahndete als wirklich erreichbare unmittelbare Vernunftintuition verlegt wird, während Suarez von vorne herein die menschliche Rationalität als solche zum Mittler alles geistigen Verständnisses macht. Indem er die in ihren göttlichen Tiefen unergründbare Ratio aeterna zur absoluten Regel und Mensur der menschlichen Rationalität macht,

[1] Dieß wurde auch von Leibniz als charakteristischer Zug der Suarez'schen Denkweise erkannt; Leibniz glaubt wenigstens in Bezug auf ein bestimmtes specielles von Suarez behandeltes Problem seine eigene Lehre von der prästabilirten Harmonie anticipirt zu finden. Vgl. Leibnizens briefliche Äußerungen an des Bosses in Erdmann's Ausgabe der Opera philosophica Leibnizens, SS. 440 u. 739.

hält er die bei Vasquez leise auftauchenden Regungen eines rationalen Absolutismus nieder, welcher sich nach seinem geistigen Grundgefühle mit dem als primäre Denkaufgabe erkannten Streben nach Ermittelung der Congruitätsverhältnisse der in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge gegebenen Thatsächlichkeiten nicht verträgt. Wir werden im folgenden Abschnitte sehen, wie sich von diesem Gesichtspuncte aus seine rationale Welterklärung gestaltet, und welche Stellung er hiebei als Vertreter des aristotelischen Objectivismus behauptet.

Hier wollen wir schließlich noch einen Blick auf Mariana's Schrift de rege et regis institutione[1] werfen, welche uns aus dem Gebiete der Rechts- und Gesetzeslehre auf jenes der Staatslehre und Politik hinüberführt. Johann Mariana (1537—1624), einer der regsamsten und fähigsten Köpfe unter den spanischen Jesuiten damaliger Zeit, besaß eine vielseitige Bildung, und ist Verfasser einer Geschichte Spaniens; in der Erforschung der Geschichte seines Vaterlandes machte er sich auch mit Chronologie und Münzkunde vertraut, und beschäftigte sich nebstbei auch mit biblischen und patristischen Studien. Die Ergebnisse dieser seiner vielseitigen Studien liegen in einer Reihe literarischer Arbeiten vor, von welchen einzelne ein für ihn bedrohliches Aufsehen erregten; seine Schrift de Rege wurde in Paris durch Henkershand den Flammen übergeben, eine andere Schrift über Münzverschlechterung in Spanien zog ihm Kerkerhaft zu. Die erstere der genannten beiden Schriften zerfällt in drei Bücher, in welchen von der monarchischen Gewalt, von der auf die Ausübung derselben vorbereitenden Jugenderziehung königlicher Prinzen und von den der königlichen Obsorge unterstellten Angelegenheiten der Staatsleitung und Staatsverwaltung gehandelt wird. Mariana sieht im Staate eine Institution zum Schutze und zur Sicherstellung der Schwachen und friedlich Gesinnten gegen die Vergewaltigungen durch die rohe Stärke; der Staat ist eine der Natur des Menschen angemessene Institution, da der Mensch im Unterschiede von den mit Schutz- und Vertheidigungsmitteln aller Art ausgerüsteten Thieren von Natur aus das schwächste und hilfloseste aller irdischen Lebewesen ist, während andererseits die in den Menschen

[1] Toledo, 1598; Mainz, 1605, 1611; Frankfurt, 1611. Die zweite spanische Ausgabe des Buches (1640) wurde in diesem Jahrhunderte in's Spanische übersetzt (Madrid 1845) und erschien als Bestandtheil der Biblioteca de Jurisprudencia y Legislacion.

gelegten höheren geistigen und sittlichen Anlagen nur in der solidarischen Gemeinschaft wechselseitiger Hilfeleistung zur vollkommenen Entfaltung zu gelangen vermögen.

Der Mensch ist sonach von Natur aus zu einem rational geordneten Zusammenleben mit anderen Menschen unter der Herrschaft gemeinsamer Gesetze bestimmt. In den primitiven Anfangszuständen des menschlichen Geschlechtes gab es zwar noch keine bürgerliche Rechtsgemeinsamkeit; sie war auch bei der damaligen Einfachheit der Lebenszustände und Bedürfnißlosigkeit der Menschen nicht nothwendig. Sie wurde aber zur Nothwendigkeit bei der Verbreitung der Menschen über die Erde, und bei den damit verbundenen Gefährdungen ihrer physischen Existenz durch ungünstige äußere Lebensbedingungen, so wie zufolge der mit dem Kampfe gegen dieselben verbundenen Verroherung der Sitten. Gerade die Schwächeren mußten am meisten das Bedürfniß einer rechtlich geordneten Gemeinsamkeit empfinden, wie auch in der rein sinnlichen Lebewelt die schwächeren Thiergattungen gesellig leben, während die starken Raubthiere einsam hausen. Die natürliche physische Hilflosigkeit der Menschen diente der pädagogischen göttlichen Weisheit als Mittel zur Verwirklichung höchster Absichten;[1] statt die Natur anzuklagen, welche in ihrer Obsorge für das Wohl der Erdenwesen den Menschen stiefmütterlich vernachlässigt habe, hat man vielmehr den Schöpfer zu preisen, der es so geordnet hat, daß der Mensch durch das Gefühl seiner Schutzbedürftigkeit auf die Schaffung dessen hingeführt wurde, wodurch die Erreichung und Verwirklichung höchster Menschheitsziele wesentlich bedingt ist.

Die erste ursprüngliche Form der Staatsleitung war die monarchische, welche gewißer Maßen naturwüchsig entstand. Indem die

---

[1] Si enim homo haberet ad propulsanda pericula vires roburque, neque alienis opibus indigeret, quae societas esset? quae reverentia inter homines? quis ordo? quae fides? quae humanitas? Et cum homine per disciplinam castigato revocatoque ad modestiam, constricto legibus et majori potestate nihil praestantius sit, nihil amabilius, quid eodem soluto legibus et judiciorum timore immanius efferatiusque esset? . . . Ita ex imbecillitate societas inter homines divinum bonum, humanitas legesque santissimae natae sunt, quibus vita communis securior facta est et ornatior; omnisque hominis ratio ex eo maxime pendet, quod nudus fragilisque nascitur, quod alieno praesidio indiget atque opibus adjuvari opus habet. De rege I, c. 1.

Menschen sich zu politischen Gemeinschaften zusammenschlossen, legten sie die Leitung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten vertrauensvoll in die Hände des Angesehensten und Geachtetsten unter ihnen. Die ersten Könige regierten ohne Gesetze; die Gesetze entstanden bei dem allmälig sich abschwächenden Vertrauen auf die vollkommen zureichende Einsicht und Unparteilichkeit der persönlichen Gerechtigkeitspflege, um eine möglichst objective Handhabung derselben zu sichern; die Gesetze vermehrten und verschärften sich bei zunehmender Verschlimmerung der Sitten; die Verschärfung der gesetzlichen Strafandrohungen führte bis zur Einführung der Todesstrafe, und da auch die einfache Hinrichtung nicht ausreichend abschreckte, zu martervollen und barbarisch grausamen Hinrichtungsarten. Die ersten und ältesten königlichen Lenker rechtsbürgerlicher Gemeinsamkeiten herrschten nur über engbegränzte Gebiete; es gab fast eben so viele Könige, als es Städte gab. Ehrgeiz, Herrschsucht und Ruhmsucht trieb einzelne kriegerisch gesinnte Könige zu Vergrößerung ihrer Gebiete durch gewaltthätige Unterjochungen fremder Gebiete; durch die mit Erfolg fortgesetzten Erweiterungen einzelner Machtgebiete entstanden jene großen Monarchien, in deren Herrschern das Königthum in Despotenthum und Raubherrschaft entartete. Die geschichtlich constatirte Entartung der ursprünglichen Regierungsform führte zu Discussionen über die zweifelhaft gewordene Zuträglichkeit der monarchischen Regierungsform. Wenn es einerseits schien, als ob die Natur selber das monarchische Regiment als die natürlichste Regierungsform nahelege, welche sich überdieß im Interesse der Einheit und der friedlichen Zustände einer durch einen starken durchgreifenden Willen beherrschten Gemeinschaft vorzugsweise empfehle, hielt man andererseits dafür, daß mit der Einherrschaft die Gefahren der Willkürherrschaft, Parteilichkeit, unberathener und gemeinschädlicher Maßnahmen verbunden seien; Aristoteles, welcher die Vorzüge der durch einen einsichtsvollen und kraftvollen Herrscher vertretenen Einherrschaft nicht verkennt, meint deßungeachtet, daß bei der Zufälligkeit der Eigenschaften eines einzelnen Mannes das öffentliche Wohl durch eine Mehrherrschaft besser gesichert sei, wofern nämlich den besten Männern eines Gemeinwesens der Antheil an der Regierung eingeräumt wird. Allein das ist eben die Frage, ob dieser Antheil stets den besten Männern zu Theil werde, und ob diese unter sich selbst stets einig sein werden, ob die Theilung der Herrschaft nicht eine Schwächung derselben nach sich ziehe. Mariana belegt die Schädlich-

keit der Theilung der Königsmacht durch Beispiele aus der spanischen Geschichte, welche indeß nicht so sehr die Theilung der königlichen Machtbefugniß als vielmehr die Gebietstheilung d. i. die Schaffung einer Mehrheit von Königthümern aus dem Gebietsumfange eines Königreiches betreffen. Als Beispiele dessen erwähnt er die Theilung des von Sancho dem Großen († 1035) hinterlassenen nordspanischen Reiches unter seine drei Söhne, sowie die abermalige Theilung des von dem einen dieser drei Söhne, Ferdinand I († 1065) errungenen erweiterten Machtbesitzes unter seine Söhne; auch die Macht der Mauren auf spanischem Boden war dazumal durch Vielherrschaft geschwächt, und hierdurch der Untergang ihrer Herrschaft in Spanien vorbereitet. Mariana folgert durch eine Argumentation a minori ad majus aus der Theilung eines Herrschaftsgebietes in mehrere selbstständige Gebiete die noch größere Schädlichkeit der Theilung der Regentenmacht unter Mehrere in einem und demselben Herrschaftsgebiete. Den Nachtheilen, welche mit der Einherrschaft verbunden sein können, läßt sich durch einen Beirath des Königs begegnen, der aus den Optimaten des Reiches zu nehmen ist und der natürlichen Bedeutung und staatlichen Stellung der Optimaten gerecht wird.

Unter den monarchisch regierten Reichen haben die Erbmonarchien den Vorzug vor den Wahlreichen. Zu den möglichen Nachtheilen der Erbmonarchie gehört, daß unreife, unfähige oder schlechtgeleitete Jünglinge in den Besitz einer Macht eintreten, welche sie nicht richtig zu gebrauchen wissen, daß in Ermangelung von Königsöhnen auch schwache Frauen als Königstöchter zur Führung des Scepters ermächtiget sind. Diesen möglichen Nachtheilen der Erbmonarchie, welchen durch sorgfältige Prinzenerziehung[1] und andere Mittel begegnet werden kann, stehen die noch größeren Nachtheile der Wahlreiche gegenüber: der Mangel an königlichem Sinne und Pflichtgefühle bei ehrgeizigen Emporkömmlingen, die bei Erledigung des Königsthrones zu gewärtigenden Umtriebe und Wirren, die Gefahr des Aufkommens eines Prätorianerthums, welches eine der Hauptursachen des Unterganges des römischen Kaiserreiches war. In Castilien besaßen im 14. Jahrhundert nicht wenige Städte, die sogenannten Behetrias, das Recht, sich ihre Schutzherren frei zu wählen; das Wort Behetria erlangte sprichwörtliche Bedeutung als Bezeichnung einer heillosen Confusion.

[1] Von dieser handelt speciell das zweite Buch der Schrift de Rege.

Andererseits bietet eben die spanische Geschichte auch wieder Belege des tiefgewurzelten Ansehens ererbter königlicher Würde im eigenen Volke und bei fremden Völkern, selbst wenn diese als feindliche Macht gegenüberstehen. Es liegt in der Natur der Völker, daß sie die Fehler und Mißgriffe eines Erbfürsten milder beurtheilen und geduldiger ertragen, als jene eines Wahlfürsten, der die bei seiner Erwählung in ihn gesetzten Erwartungen täuscht. Spanien machte in jenem Zeitalter, in welchem seine Beherrscher durch Wahl zum Königthum gelangten, die schlimmsten Erfahrungen; die Namen der beiden letzten aus ihnen, Witiza und Roderich, sind mit dem fluchbeladenen Andenken an die Auslieferung des christlichen Spaniens an die Maurenherrschaft verknüpft. Von einem Erbfürsten läßt sich schon deßhalb eine gewissenhaftere Besorgung der Regierungsangelegenheiten erhoffen, weil er seinen Nachkommen die Herrschaft zu sichern bestrebt ist. Die Jugendfehler der zur Thronfolge berufenen Prinzen werden durch den Ernst der Regierungssorgen geheilt oder zurückgedrängt; moralische Gebrechen der Erbfürsten sind zu ertragen, so lange nicht das öffentliche Wohl durch dieselben gefährdet wird. Wäre aber Letzteres der Fall, so müßte darauf gedrungen werden, daß die Herrschaft auf ihre nächstberechtigten Verwandten übergehe. So geschah es bei Entthronung des Königs von Castilien, Peter des Grausamen († 1369), an dessen Stelle sein Halbbruder Heinrich von Trastamare trat; ein Nachkomme desselben, Heinrich der Ohnmächtige, wurde durch die Großen des Reiches genöthiget, seinem Bruder Alphons zu weichen (1465), nach dessen Tode die Schwester desselben Isabella als Erbin der königlichen Macht gegen des noch lebenden Heinrichs Willen eintrat und sich auch schließlich behauptete.[1] Von großer Wichtigkeit sind genaue gesetzliche Bestimmungen der Erbfolge. Nach einem zu allgemeiner Anerkennung gelangten Vorgehen hat der ältere Sohn vor dem jüngeren, der männliche Sprosse vor dem weiblichen den Vorzug in der Succession; Mariana meint jedoch, daß wenn gewichtige Gründe für die Bevorzugung des jüngeren Sohnes sprechen, dem Vater das Recht zustehe, das Reich auf diesen zu vererben. Auch hiefür hat Mariana aus der

[1] Quibus temporibus — fügt Marina bei — multa depravate fuisse facta fatemur. Verum omne magnum exemplum habeat aliquid de iniquo propemodum necesse est; et quod privatim peccatur, publica salute dejectaque pravitate compensatur. O. c. I, c. 3.

spanischen Geschichte zwei Beispiele anzuführen; Johann II von Aragonien († 1479) entschied sich gegen seinen älteren Sohn Karl für den jüngeren, Ferdinand; Philipp II gleichfalls gegen seinen älteren Sohn Karl für den jüngeren, den nachmaligen Philipp III, welchem Mariana sein Werk widmete. Die weibliche Erbfolge wurde in Aragonien bald beanstandet, bald zugelassen; in Castilien und Vasconien hat man gegen dieselbe niemals Bedenken gehegt. Die Bibel macht uns mit der Richterin Deborah bekannt; sie rechtfertiget in ihrer Darstellung der Patriarchengeschichte auch die Bevorzugung jüngerer Söhne vor den älteren. Die Agnatensuccession hat nach Mariana's Dafürhalten erst dann einzutreten, wenn die directe Nachkommenschaft in der herrschenden Linie erloschen ist; der Enkel eines Königs hat nähere Ansprüche auf die Nachfolge, als der Oheim des Enkels, obschon in der spanischen Geschichte auch Successionen gegentheiliger Art vorkommen. Das verwickelte Problem der Agnatensuccession läßt sich nicht einfach nach den Regeln der civilrechtlichen Erbfolge ordnen; nach Mariana's Dafürhalten kommen in jedem concreten Falle mannigfache Umstände in Betracht, unter welchen neben dem Grade der Verwandtschaft auch die persönliche Tüchtigkeit und die Volksstimmung in's Gewicht fallen und ausschlaggebend sein können.

Das Beste schlägt in seiner Entartung in das Schlimmste um, daher die Tyrannei als ein indirecter Beweis für die Einherrschaft als beste aller Regierungsformen gelten kann. Der Tyrann stellt in allen Stücken das directeste Gegentheil des ächten Monarchen dar. Der ächte König lebt für das Wohl seines Volkes, ist ein lebendiger Hort der Gerechtigkeit, ein Schirmer der Unschuld, ein Schützer der Bedrängten; dem Tyrannen ist nur um Befriedigung seiner eigenwilligen, herrschsüchtigen Launen zu thun, welchen zu genügen er über alle Gebote der Gerechtigkeit und Menschlichkeit sich hinauszusetzen kein Bedenken trägt. Er weiß, daß er gehaßt ist, und ist deßhalb mißtrauisch, macht seine Person unzugänglich, umgibt sich mit einer Schaar von Satelliten, sucht das Volk möglichst wehrlos zu machen, unterdrückt alle berechtigten Freiheiten und die damit verbundenen edlen Strebungen des Volksgeistes, duldet nur servile Schmeichler, und ist in jeder Beziehung ein Verderber seines Volkes. Der vollendete Tyrann ist in seiner Grausamkeit, Tücke und Lasterhaftigkeit ein Gott und den Menschen verhaßtes Wesen, daher es nicht zu wundern ist, daß ihm, wofern sein Joch sich nicht auf andere

Art abschütteln läßt, aus der Mitte des von ihm mißhandelten Volkes ein Rächer seiner Schuld naht, der in blutiger Weise das Gericht des allgemeinen Urtheiles an ihm vollzieht. Mariana läßt sich bei dieser Gelegenheit auf die Frage über die moralische Erlaubtheit des Tyrannenmordes ein, und kommt nach Erwägung aller Gründe für und wider dieselbe zu dem Ergebnisse, daß wenn alle anderen Mittel zur Abwendung der Tyrannei vergeblich erschöpft worden sind, und die Heillosigkeit der öffentlichen Zustände dringend Abhilfe heischt, die Tödtung des Tyrannen nicht als ungerechte Handlung gelten kann. Es handle sich also bei Beurtheilung einer solchen That nicht um eine Quaestio juris, sondern um eine Quaestio facti d. i. um den Umstand, ob der Herrscher, welcher dem Dolche eines Rächers erlag, wirklich ein Tyrann war. Mariana gibt zu verstehen, daß der französische König Heinrich III nicht unverdient von seinem Geschicke ereilt worden sei, und hat für den jungen Dominicanermönch Jacques Clement, der sich zum Rächer des vom König bekriegten Theiles seiner Unterthanen aufwarf, kein Wort des Tadels, sondern eher Worte der Anerkennung der todesmuthigen Entschlossenheit desselben. Eine kirchliche Verurtheilung der Annahme der Erlaubtheit des Tyrannenmordes liege nicht vor; die hierauf bezügliche Entscheidung des Constanzer Concils läßt sich nicht hieher beziehen, weil die durch dieselbe censurirte Ansicht des Jean Petit etwas Anderes besagt,[1] und die Spitze der vom Constanzer Concil gefällten Sentenz eigentlich gegen die Hussiten gekehrt ist;[2] auch fehle es, soviel Mariana bekannt ist, an einer förmlichen Approbation der Sentenz des Constanzer Concils durch die Päpste Martin V und Eugen IV. Die Frage, ob man einen Tyrannen durch heimlich beigebrachtes Gift aus dem Leben schaffen dürfe, wird von Mariana entschieden ver-

---

[1] Proprie Joannis Parvi Parisiensis theologi vanitatem improbare animus erat, Ludovici Aurelianensis caedem a Joanne Burgundo Lutetiae factam eo commento excusantis, quasi tyrannum opprimere fas sit privata auctoritate. Quod non licet praesertim violato juramento, uti ille fecit, neque exspectata sententia superioris, si facultas suppetat. O. c. I, c. 6.

[2] Erat Patribus propositum, Husitarum licentiam frenare, reprobare scil. placita existimantium, quocunque principes admisso crimine principatu cadere posseque potestate, quam injuria occupabant, a quocunque impune spoliari. Ibid.

neint.[1] Er findet auch hier wieder Gelegenheit, seine Theorie durch geschichtliche Belege zu illustriren; er gedenkt des Königs von Vasconien, Karl's des Bösen († 1387), von welchem das Gerücht gieng, daß er seine Gegner, den König von Frankreich, die Herzoge von Burgund und Berri, den Grafen von Foix durch Gift aus dem Wege zu räumen geplant habe; König Heinrich III von Castilien mit dem Beinamen Valetudinarius († 1406) soll durch das von einem Maurenfürsten ihm hinterlistig verehrte Geschenk einer giftgetränkten Fußbekleidung an seiner Gesundheit unheilbar geschädiget worden sein. Unter den Maurenfürsten sollen derlei Mittel hinterlistiger Tödtung in häufiger Übung gewesen sein; um so mehr hat sie der Christ als eine barbarische Unsitte zu verabscheuen.

Mariana stellte seine Behauptung der Erlaubtheit des Tyrannenmordes als eine unmaßgebliche persönliche Ansicht hin, deren zwingenden Gründen er sich nicht zu entziehen vermöge. In der That scheint dieselbe als discutabel gegolten zu haben, da sonst sein Buch nicht zum Drucke hätte gelangen können; sie wurde aber durch seinen französischen Ordensgenossen, den Hofprediger Pierre Coton förmlich desavouirt,[2] welcher nachwies, daß die von Mariana vorgetragene Theorie nicht Schuldoctrin der Jesuiten sei. Der Grundirrthum Mariana's lag darin, daß er von einer mißverständlichen Grundauffassung des sogenannten Naturrechtes beherrscht, zwischen natürlicher und sittlicher Ordnung der Dinge zu unterscheiden unterließ, und in Folge dessen sich auch nicht klar zu machen wußte, daß Ereignisse gewaltthätiger und blutiger Selbsthilfe, welche durch tiefeingreifende Störungen und Zerrüttungen der rechtlich-sittlichen Ordnung des

[1] De nostris moribus sublatum videmus, quod Athenis atque Romae frequens antiquis temporibus fuit, rerum capitalium convictos noxio medicamento tollere. Nimirum crudele existimarunt atque a christianis moribus alienum, quantumvis flagitiis coopertum eo adigere hominem, ut sibi ipsi manus afferat pugione in viscera adacto, aut lethali veneno in cibo aut potu temperato; perinde enim est neque minus humanitatis legibus jurique naturae contrarium, quo in vitam saevire vetatur omnibus. Negamus ergo hostem, quem fraude dedimus perimi posse, veneno interfici jure. O. c. I, c. 7.

[2] Lettre declaratoire de la doctrine des Péres Jesuites, conforme aux decrets du Concil de Constance, adressée à la Royne, Mere du Roy, Regente de France. Paris 1610. Der Vertheidigungsschrift Cotons wurde allerdings alsbald Widerspruch durch eine Gegenschrift aus demselben Jahre: Anticoton (Paris, 1610) entgegengesetzt.

Menschendaseins hervorgerufen werden, einfach nur die Reducirung der menschlichen Lebenszustände auf den Stand eines von der Herrschaft der sittlichen Mächte emancipirten Naturprocesses bedeuten. Die in solchen Fällen eintretenden Acte der Nothwehr und des empörten menschlichen Gefühles mögen nach Umständen als etwas sehr Natürliches erscheinen, fallen aber in ihrer Natürlichkeit nicht unter die Kategorie des sittlich Gerechten, am allerwenigsten dann, wenn sich mit dem empörten Gefühle die falsche Logik eines vermeintlichen Pflichtgefühles verschwistert, welche die That eines Jaques Clement zur Handlungsweise eines Fanatikers stempelt.

Obschon Mariana kein Freund der Volksherrschaft ist und die Prärogative des Königthums in vollem Umfange aufrecht erhalten wünscht, erklärt er sich doch entschieden gegen das absolute Königthum, welches schon im Interesse seines ungefährdeten Bestandes seinen Hervorgang aus dem allgemeinen Volkswillen nicht vergessen dürfe. Es wäre widersinnig anzunehmen, daß dieser allgemeine Volkswille sich durch die Einsetzung und Anerkennung der königlichen Gewalt seiner selbst absolut habe entäußern wollen;[1] so haben es auch die spanischen Altvorderen nicht verstanden, welche die fürstliche Macht mit heilsamen Schranken umgaben, und den königlichen Anordnungen ohne Zustimmung der geistlichen und weltlichen Herren, sowie der Vertreter des städtischen Bürgerthums keine Gesetzeskraft zuerkannten. Mariana gibt unverholen zu erkennen, daß er den zu seiner Zeit bereits sich anbahnenden Uebergang aus den mittelalterlichen staatlichen Einrichtungen Spaniens, Aragoniens namentlich, welches ein Hort politischer Freiheit war, in das absolute Königthum nicht mit günstigen Augen ansehe; er beklagt speciell auch die Verringerung und allmälige Abolirung des Einflusses, welcher in den vorangegangenen Jahrhunderten von den spanischen Bischöfen auf die öffentlichen Angelegenheiten ausgeübt wurde; wie sehr dieser Einfluß dem Staate und Königthum zu Gute kam, zeige sich in der Regierungsgeschichte

[1] Quodsi pergas curiose interrogare, sitne in arbitrio reipublicae plenam sine exceptione potestatem auferre, principi dare? Ecquidem non in mago ponam discrimine, utrovis modo sentiatur; modo illud concedatur, imprudenter facturam rempublicam, si dederit, principem temerarie accepturum, per quod subditi e liberis servi evadant, principatus ad salutem datus degeneret in tyrannidem O. c. I, c. 8.

Ferdinand des Heiligen,[1] und wurde von Alphons von Castilien anerkannt, welcher den Erzbischof von Toledo zum ständigen Kanzler des Reiches erhob, was dazumals die höchste Würde nach jener des Königs bedeutete.

---

[1] Scimus . . . Alphonso Legionensi rege defuncto Ferdinandum ejus filium, cui vitae probitas nomen Sancti adjunxit, dissentientibus proceribus atque ad arma consternatis non alio praesidio quam episcoporum stetisse, quibus iniquum videbatur filium a paterna haereditate excludi. O. c. I, c, 10.

Fünfter Abschnitt.

Die Philosophie des Franz Suarez.

Der philosophische Denkstandpunct des Franz Suarez ist jener eines auf dem Grunde der sinnlichen Erfahrung sich entwickelnden und entfaltenden abstractiven Vernunfterkennens. Ohne die speculative Morphologie der thomistischen Doctrin förmlich abzuwerfen, wird doch die Bedeutung derselben von Suarez wesentlich dadurch eingeschränkt und abgeschwächt, daß er auf einer unmittelbaren und directen intellectiven Erkenntniß der Sinnendinge besteht,[1] und aus dieser Erkenntniß den Allgemeinbegriff des Dinges hervorgehen läßt, statt in demselben die Erkenntniß des Einzeldinges sich vermitteln zu lassen. Der Allgemeinbegriff hat metaphysische Wahrheit, verliert aber die Bedeutung eines Mittlers der Erkenntniß der realen Wahrheit des Dinges, welche bereits durch die directe intellective Apprehension desselben feststeht. Suarez läßt den Allgemeinbegriff des Dinges, der allerdings an sich schon in der intellectiven Apprehension des Einzeldinges implicite enthalten ist, durch Vergleichung des apprehendirten Individuums mit anderen derselben Art in's bewußte Denken des Menschen eintreten und durch die Thätigkeit des Intellectus possibilis zu Stande kommen, während die unmittelbare intellective Apprehension des Einzeldinges mittelst des Intellectus agens zu Stande kommt.

[1] Vgl. hiermit uns. Schrift Fr. Suarez II, SS. 202 f.

Damit tritt dieser in ein Verhältniß der Unterordnung zu den Functionen des Intellectus possibilis, welche sich in der ratiocinativen Zergliederung und Zurechtlegung des Erkenntnißinhaltes des Intellectus possibilis fortsetzen. Der Intellectus possibilis ist somit in der ihm eigenthümlichen Thätigkeitsweise der Anfang der Functionen der menschlichen Ratio, in welcher sich der gottgedachte Gedanke des Dinges oder die Natur des Dinges reflectirt, während der Intellectus agens zunächst nur den im Sinnending individuirten Ausdruck der Natur des Dinges oder des göttlichen Gedankens desselben apprehendirt. Die vom Intellectus agens apprehendirte Species des Dinges oder das Universale physicum ist nicht die reine Universalität des Dinges; diese wird erst durch den Intellectus possibilis erfaßt, welcher durch die ihm eigenthümliche Art der Abstraction das Universale metaphysicum gewinnt, und damit das intellective Erkennen aus dem Bereiche der empirisch-realen Wirklichkeit in jenes der abgezogenen metaphysischen Wirklichkeit hinüberführt. Während also die thomistische Speculation, in welcher der Intellectus agens den gottgedachten Gedanken des Dinges aus dem intellectiv apprehendirten Dinge hervorzieht, auf eine ideologische Erkenntniß der Dinge abzielt, erscheint bei Suarez die Philosophie wesentlich als metaphysisch abgezogene Erkenntniß der Dinge, welche sich durchwegs über dem Bereiche des Wirklichen als solchen hält, dafür aber auch auf eine eigentliche Wesenserkenntniß der Dinge principiell verzichtet. Das Object der Erkenntniß ist aus der von Thomas angestrebten activen geistigen Fassung desselben herausgerückt; der menschliche Intellect ist nicht die lebendige Form der dem Menschen subordinirten sinnlichen Wirklichkeit, sondern bloß der Percipient der den Dingen durch den göttlichen Willen aufgeprägten geistigen Fassungsformen. Allerdings vermochte auch in der thomistischen Speculation zufolge der realen Abtrennung des intellectiven Vermögens der menschlichen Seele von der Essenz derselben der Gedanke von der menschlichen Seele oder vom menschlichen Intellecte als lebendiger Form und Fassung der ihm subordinirten Dinge nicht zum expliciten Ausdrucke zu gelangen; es bedurfte des mit der Subordinirung des Intellectes unter die Ratio beschrittenen Umweges, um in einem mehrhundertjährigen Entwickelungsprocesse des philosophischen Denkens zur Überzeugung vorzudringen, daß der in die Region des idealen Vernunftdenkens emporgehobene Intellect d. i. der menschliche Geist der

lebendige Apprehensor den Wesenheiten der Dinge, und der mit diesen Wesenheiten gegebenen rationalen Bestimmtheiten der Dinge sei. Bei dieser Umgestaltung der Auffassung des intellectiven Seelenwesens scheidet sich der Begriff des Intellectus possibilis von jenem der Ratio oder Denkfähigkeit ab, um sich in jenen der intuitiven Vernunftanlage umzusetzen, während der Intellectus agens als der in die Tiefen der Dinge eindringende Lichtblick der Seele erscheint, welcher den hinter der Erscheinung verborgenen Realgehalt des Wirklichen aufgreift, der in der idealen Vernunftanschauung auf seine göttliche Urbildung zurückbezogen werden soll.[1] Thomas ordnete seine Ideologie der aristotelischen Reduction der Erkenntniß der Dinge auf die Quatuor genera causarum ein, und drückte ihr damit das Gepräge des peripatetischen Denkhabitus auf, der zwar einem streng methodischen Denkvorgehen die erwünschten Handhaben bot und eine allseitige Orientirung über das philosophische Denkobject ermöglichte, andererseits aber einer vollkommenen Sammlung des ideologischen Denkens in sich selber hinderlich entgegenstand. Wir verkennen nicht, daß durch dieses Denkverfahren bleibende Unterlagen und Orientirungen für alle spätere philosophische Denkforschung geschaffen wurden; aber als Orientirungsmittel späterer Denkforschung können dieselben nicht für die letzte höchstentwickelte Form des philosophischen Gedankens gelten. Die durch die Reduction des philosophischen Erkenntnißstoffes auf die vier Ursachen bewerkstelligte Verständigung über Wesen und Natur der Dinge war und blieb unter dem Namen Metaphysik die typische Form des philosophischen Denkverfahrens der Scholastik. Suarez gebührt der Ruhm, der erste diese typische Form in einem selbstständigen Werke, in seinen Disputationes metaphysicae[2] ausgeprägt zu haben, während bis auf ihn die scholastischen Darstellungen der Metaphysik nur in der Form von Commentirungen der aristotelischen Metaphysik vertreten waren. Daraus erklärt sich das Ansehen, welches dieses Werk Suarez' während des 17. Jahrhunderts auch auf den protestantischen

[1] Näheres hierüber in meiner Schrift über Wesen und Begriff der Menschenseele (Schaffhausen, 1868), S. 95 f.

[2] Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad XII libros Aristotelis pertinentes accurate disputantur, tomi duo. Salamanca, 1597 (fol.). Über die dieser ersten Ausgabe nachfolgenden Editionen vgl. Fr. Suarez I, S. 93, Anm. 1.

Universitäten Deutschlands errang [1] und für so lange behauptete, als die aristotelische Philosophie daselbst in Geltung stand.

Suarez war auf eine möglichst übersichtliche und symmetrische Gestaltung seines Werkes bedacht, welches sich nach seiner Absicht mit dem Sachinhalte der aristotelischen Metaphysik decken sollte. Es zerfällt in zwei Haupttheile mit je 27 Disputationes, deren erster das Seiende als solches, dessen Eigenschaften und Ursachen, der zweite das Seiende nach dessen Grundtheilungen in das ungeschaffene und geschöpfliche Sein, sowie des geschöpflichen Seins in das substanzielle und accidentelle Sein zum Inhalte hat. Dem Werke ist eine ausführliche Inhaltsübersicht über die zwölf Bücher der aristotelischen Metaphysik vorausgeschickt, [2] und damit die Richtschnur der selbsteigenen Denkarbeit des Verfassers kenntlich gemacht. Diese wird durch eine Orientirung über das eigentliche Object der Metaphysik eingeleitet. Als solches wird das Ens inquantum ens reale bezeichnet [3] und gegen abweichende ungebührliche Erweiterungen oder Verengerungen des adäquaten Objectes der Metaphysik erhärtet. Eine ungebührliche Erweiterung desselben ist es, wenn nicht bloß das Ens reale, sondern auch das Ens rationis [4] oder das Esse accidentale [5] als directes

---

[1] Vgl. Guhrauer Joachim Jungius u. s. Zeitalter (Stuttgart u. Tübingen, 1850), S. 12.

[2] Die zwei letzten Bücher der aristotelischen Metaphysik wurden in den mittelalterlichen Schulen gemeinhin bei Seite gelassen; vgl. Bd. I, S. 23, Anm 2.

[3] Disp. 1.

[4] Entia rationis considerantur aliquo modo in hac scientia, non tamen per se sed propter quamdam proportionalitatem, quam habent cum entibus realibus, et ut ab eis distinquantur, et ut melius et clarius concipiatur, quid habeat in entibus entitatem et realitatem, quid vero non habeat, nisi solam speciem ejus . . . Deinde consideratur ad declarandas proprietates entis realis et objecti hujus scientiae, quae a nobis non satis concipiuntur et explicantur nisi per hujuscemodi entia rationis; ita enim agit haec scientia aliquo modo de genere et specie ad explicandas rerum unitates et sic de aliis . . . Deinde saepius tractatur de his entibus ratione alicujus fundamenti quod habent in rebus, vel certe quia fundamentum ipsum non potest satis cognosci, neque ejus realitas a nobis declarari, nisi prius explicetur, quaenam denominationes entis ibi misceantur. Disp. 1, sect. 1.

[5] Appellatur hic ens per accidens non in ratione effectus sed in ratione entis, quod in se vere unum non est sed quoddam aggregatum ex multis. Cum ergo hoc ens per accidens non sit unum sed aggregatio multorum, nec definitionem propriam habere potest, nec passiones reales, quae de illo demon-

Object und Objectum per se der Metaphysik genommen werden. Ungebührliche Verengerungen des Objectes der Metaphysik sind die Annahmen, daß Gott, wie mehrere arabische Aristoteliker wollten, nicht bloß das vornehmste, sondern das eigentliche Object der Metaphysik sei,[1] oder umgekehrt nur das den zehn Kategorien unterstellte Sein dafür zu nehmen sei, wie Dominicus von Flandern dafürhielt. Buridan wird die Ansicht zugeschrieben, daß die Substanz als solche, unter Hinwegsehen von dem Unterschiede zwischen materieller und immaterieller, endlicher und unendlicher Substanz Object der Metaphysik sei; diese Ansicht stützt sich auf die falsche Voraussetzung, daß es keinen von Substanz und Accidenz abstrahirbaren und beide überragenden Conceptus objectivus des Seienden gebe, daß ferner die Accidenzen adäquate Attributionen der Substanzen seien und keine Substanz ohne dieselben gedacht werden könne, während die allgemeinsten Attributionen des Seienden als solchen ignorirt werden. Sofern die Metaphysik das Seiende als solches und dessen Attributionen zum eigentlichen Subjecte hat, behauptet sie einen höheren Grad abstractiver Allgemeinheit als die in abgestufter Ordnung sich ihr subordinirenden Erkenntnißgebiete der Mathematik und Naturphilosophie. Die Naturphilosophie abstrahirt wol von den singulären Sinnendingen als solchen, aber nicht von der Materia sensibilis derselben; die Mathematik abstrahirt wol von der Materia sensibilis, aber nicht von der Materia intelligibilis; die Metaphysik hingegen abstrahirt von beiden

---

strantur, et ideo sub scientiam non cadit. Quodsi tale ens consideratur, quatenus aliquo modo unum est ejusque unitas aliquo modo in re, jam non consideratur tale ens ut omnino per accidens, sed ut aliquo modo comprehensum sub latitudine entis per se. Ibid.

[1] Haec sententia repugnat Aristoteli et reliquis fere omnibus philosophis et interpretibus ejus; repugnat etiam ipsi, ut sic dicam, experientiae et doctrinae quae in hac scientia tradi solet et ad ejus perfectionem et complementum necessaria censetur; nam in ea multa continentur et docentur, quae per se sunt necessaria ad alias res cognoscendas praeter Deum et ad perfectionem intellectus humani, quatenus in hujusmodi rebus, vel in rationibus ac principiis communibus versari potest, et ad Deum cognoscendum vel nihil vel parum conducunt, neque ex modo aut ratione talis scientiae ad hoc referuntur, quicquid sit de intentione scientis. Ratio denique a priori est, quia haec scientia, cum discursu naturali procedat, non attingit Deum, prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani; et ideo nulla esse potest scientia naturalis, quae illum attingat et respiciat ut objectum adaequatum. Ibid.

Arten der Materialität und von den zufolge derselben dem Seienden zukommenden Attributionen, und faßt bloß die davon abhängigen Attributionen des Seienden in's Auge. Sofern aber diese auch von den Objecten der Naturphilosophie und Mathematik auszusagen sind, kann die Metaphysik die Mathematik und Naturphilosophie zwar nicht als Theile in sich fassen, muß aber dieselben unter sich fassen als zwei von ihr mittelst eines höheren Abstractionsgrades überragte Erkenntnißgebiete, deren Objecte beziehungsweise auch in die Metaphysik hineinragen. Dieß gilt speciell von der menschlichen Seele als immaterieller Substanz, deren philosophische Erörterung gleichwol nicht der Metaphysik sondern der Naturphilosophie oder Physik als höchster abschließender Theil derselben angehört. [1] Die Unterordnung der Naturphilosophie und Mathematik unter die Metaphysik darf nicht als Subalternation im strengen Sinne des Wortes verstanden werden; denn die specifischen Objecte der untergeordneten Erkenntnißgebiete (Quantität, Ens naturale) sind keine bloßen Accidentalbestimmungen des Objectes der Metaphysik, [2] und die Principien jener Erkenntnißgebiete sind unmittelbar gegeben und evident, also nicht aus der Metaphysik entlehnt, obschon diese immerhin etwas zur weiteren Aufhellung derselben beitragen kann, aber nicht durch eine apriorische Demonstration, sondern nur durch eine Deductio ad impossibile oder Aufweisung einer Causa externa.

Obschon das Erkenntnißgebiet der Metaphysik nicht bloß eine generische, sondern eine specifische Einheit constituirt, welche keine weiteren subordinirten Species in sich faßt, so erscheint es Suarez doch fast undenkbar, daß der metaphysische Willenshabitus eine schlechthin einfache Qualität sein solle. Wenn es auch richtig ist, daß Gott, die Intelligenzen und das von den sinnlichen Existenzen abstrahirte Sein darin zusammentreffen, daß in ihnen allen jene Abgezogenheit

---

[1] Licet anima habeat esse subsistens et separabile a materia quantum ad actualem conjunctionem, non tamen quantum ad aptitudinem, nec quantum ad ordinem ad materiam, et consequenter neque quantum ad perfectam cognitionem tam essentiae quam proprietatum et operationum ejus; omnis autem cognitio per materiam physica est. Disp. 1, sect. 2.

[2] Ad subalternationem absolutam et totalem necesse est, ut subjectum subalternatae scientiae addat accidentalem differentiam subjecto scientiae subalternantis, ut linea visualis addit lineae, numero sonorus numero, humanum corpus sanabile corpori. Disp. 1, sect. 5.

höchsten Grades sich darstellt, welche sie zum Objecte der metaphysischen Erkenntniß macht, so stehen doch diese mehreren Objecte in einem gewissen Verhältnisse der Überordnung und Unterordnung zu einander, vermöge dessen der sie gemeinsam umfassende Wissenshabitus auch etwas von ihrer inneren Unterschiedenheit in sich aufnehmen, somit partiale Habitus in sich schließen muß, welche jedoch eine geschlossene Einheit constituiren und deßhalb sich nicht wechselseitig von einander abtrennen lassen. Daraus erklären sich die mehreren Benennungen, mittelst welcher Aristoteles die eine und selbe Wissenschaft der Metaphysik nach ihren verschiedenen Seiten charakterisirt,[1] während die mit Aristoteles zusammenstimmenden Äußerungen des Thomas Aquinas den denknothwendigen Einheitscharakter der Metaphysik als natürlicher Weisheitslehre betonen.[2]

Die Einheit, ja überhaupt die Möglichkeit der metaphysischen Erkenntniß ist davon abhängig, daß es einen dem formalen Concepte des Seienden entsprechenden adäquaten und unmittelbaren objectiven Concept des Seienden gebe, der alles unter ihn Fallende per modum unius ausdrücke, ohne in den unter ihm befaßten Unterschiedlichkeiten des göttlichen und creatürlichen, substanziellen und accidentellen Seins aufzugehen. Unter dem formalen Concepte des Seienden versteht man die gedankenhafte Form, unter welcher ein bestimmtes Object vom

---

[1] Aristoteles de hac scientia tanquam de una specie loquitur, eique tanquam uni et eidem attribuit nomina et attributa, quae partim illi conveniunt, secundum quod versatur circa Deum et intelligentias, sic enim vocatur theologia seu scientia divina et prima philosophia; partim ut versatur circa ens et prima attributa et principia ejus, qua ratione dicitur scientia universalis et metaphysica; sapientia autem vocatur, quatenus haec omnia complectitur, et prima principia primasque rerum causas contemplatur. Disp. 1, sect. 4.

[2] D. Thomas 2, 1 qu. 57, art. 2 concludit sapientiam naturalem tantum esse unam, cum habitus aliarum scientiarum plures sint, ubi necesse est loqui de unitate specifica; nam secundum genus etiam aliae scientiae unitatem habent, haec autem sapientia non est metaphysica; nec potest dici sapientiam vocari solam eam partem seu scientiam ultimam metaphysicae, quae de Deo agit, quia illa praecise sumta non considerat prima principia communia omnibus scientiis, neque illa corroborat et confirmat, quod ad sapientiam spectat; sicut e contrario pars illa prior metaphysicae, quae agit de ente ut sic, per se sola considerat omnes altissimas causas, et ideo etiam illa praecise sumta non habet propriam rationem sapientiae; oportet ergo ut una et eadem scientia haec omnia complectatur. Et hoc idem docuit D. Thomas supra citata loca Aristotelis et praecipue in prologo Metaphysicae. Ibid.

Intellecte aufgefaßt und verstanden wird; das Object selber, welches derart intellectiv erfaßt wird, constituirt den Conceptus objectivus.[1] Einen objectiven Concept des Seienden per modum unius kann es nur unter der Bedingung geben, daß es einen formalen Concept des Seienden per modum unius gibt; daher diejenigen, welche letzteren nicht zugeben, auch ersteren in Abrede stellen müssen. Zu denjenigen, welche einen formalen Concept des Seienden per modum unius nicht zugeben wollen, gehören del Vio, Silvester von Ferrara, beziehungsweise auch Fonseca; die entgegengesetzte Ansicht ist die gemeingiltige Ansicht, als deren Repräsentanten Suarez den Duns Scotus, Capreolus, Dominicus von Flandern, Soto anführt. Del Vio sträubt sich gegen die gemeingiltige Ansicht, weil er dafürhält, daß sie auf die Univocität alles Seienden führe, und die Analogie eines nach verschiedenen Graden abgestuften Seins aufhebe; Silvester suchte der Ansicht del Vio's durch Unterscheidung zwischen dem Quid nominis und Quid rei eine Stütze zu geben,[2] und behauptet, daß der allgemeine Concept des Seienden ein Eines nur dem Namen nach sei, der Sache nach aber eine Vielheit besage.[3] Dieß heißt

[1] V. g., cum hominem concipimus, ille actus quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus objectivus, conceptus quidem per denominationem a conceptu formali, per quem objectum ejus concipi dicitur. Et ideo recte dicitur objectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece determinans conceptionem, seu ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit; propter quod ab aliquibus ex Averroe intentio intellecta appellatur, ab aliis dicitur ratio objectiva. Disp. 2, sect. 1.

[2] Ferrariensis (Gent. I, c. 34) distinquit duplicem conceptum, unum appellat quid nominis, alium quid rei; priorem dicit posse esse unum in conceptu entis, posteriorem vero minime; utrumque vero fundat in analogia entis. Ibid.

[3] Fonseca's Annäherung an Silvester's Ansicht wird von Suarez in folgender Weise charakterisirt: Fonseca distinguit triplicem conceptum entis, scil. distinctum, confusum et medium i. e. partim confusum, partim distinctum. Distinctus est, qui determinate et expresse repraesentat omnes entitates simplices, quas ens immediate significat, et hic non est unus sed plures. Confusus est, qui repraesentat omnia indeterminate et confuse, et hic est unus. Medius vero, qui determinate repraesentat unam naturam v. g. substantiam, ceteras vero, scil. quantitatem, qualitatem etc. implicite et determinate, quatenus omnes cum substantia proportione quadam conveniunt, et hic etiam unus dicitur. Ibid.

aber so viel als behaupten, daß der minder bestimmte Gedanke von einer Sache eigentlich gar kein Gedanke sei; consequenter Weise müßte man, wenn man die Möglichkeit eines formalen Conceptes des Seienden als solchen in Abrede stellt, auch jenen der Substanz und des Lebendigen verwerfen, sofern nicht zugleich auch alles von diesen Concepten Umfaßte in expliciter und determinirter Weise gedacht wird, was nur Gott allein möglich ist. Man kann sonach einen von den formalen Concepten aller übrigen Dinge und Objecte unterschiedenen formalen Concept des Seienden als solchen vernünftiger Weise nicht ablehnen; alle Worte sind, wie Aristoteles lehrt, Ausdrücke formaler Concepte, somit auch das Wort Ens, bei dessen Vernehmen der Mensch etwas bestimmtes Eines denkt und nicht auf den Gedanken einer Collection von Vielem abschweift; der Concept des Ens hat sonach nicht eine rein nominelle Bedeutung,[1] obwol man ihn, soweit sein Object nicht streng definirbar ist, sondern umschreibender Verdeutlichungen bedarf, als ein Quid nominis bezeichnen kann.[2] Steht die Wahrheit des formalen Conceptes des Ens per modum unius fest, so fragt es sich, was der ihm entsprechende Conceptus objectivus in sich fasse. Gewiß ist erstlich so viel, daß er das substanzielle und accidentelle, göttliche und creatürliche Sein nicht ausdrücklich besagt, sondern nur per modum unius d. i. soweit jene unterschiedlichen Hauptarten des Seienden in essendo zusammentreffen; daraus folgt aber zweitens, daß er seinem Begriffe nach von den Concepten jener

---

[1] Hic conceptus est prior voce et impositione ejus ad res tali modo significandas. Nam licet quoad nos conceptus saepe formentur mediis vocibus, tamen secundum se et simpliciter prior est conceptus, qui ex se parit vocem, qua exprimitur et est origo impositionis ejus; ergo talis conceptus est simpliciter et absolute conceptus rei secundum se, et non tantum in ordine ad significationem vocis, ut hac ratione dicatur conceptus nominis seu quid nominis. Ibid.

[2] Hic conceptus est per modum cujusdam simplicis imaginis naturaliter repraesentantis id, quod per vocem ad placitum significatur, sed in hoc tantum consistit, quod sit conceptus rei, quamquam, quia conceptus ille simplicissimus est et ideo objectum ejus non potest propria definitione declarari, ad illud exprimendum uti solemus descriptionibus, quae solum videntur nominis significationem distinctius declarare; et hoc modo potest in bono sensu dici conceptus ille esse quid nominis; dummodo non excludatur, quin ille sit proprius et adaequatus conceptus rei immediate significatae per illam vocem. Ibid.

Hauptarten des Seienden unterschieden sein müsse. Duns Scotus geht noch weiter, und will ihn auch ex natura rei von den unter ihm befaßten Concepten der Hauptarten des Seienden unterschieden sein lassen; dieß widerstreitet jedoch dem Charakter des formalen Conceptes vom Seienden, welcher ein Enthaltensein seines abstractiven Inhaltes in den Seienden, deren Convenienz im Sein er ausdrückt, involvirt.[1] Wären Esse und Substanz ex natura rei von einander unterschieden, so müßten sie sich zu einander verhalten, wie das Ganze zum Theile oder wie das Einschließende zum Eingeschlossenen; weder das Eine,[2] noch das Andere ist denkbar;[3] daß sie

[1] Abstrahit et praescindit intellectus aliquid ab aliquo tanquam commune in particulari non ob distinctionem, quae in re antecedat, sed ob imperfectum, confusum seu inadaequatum modum concipiendi suum; ratione cujus in objecto, quod considerat, non comprehendit totum, quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam vel similitudinem, quam plures res inter se habent, quae per modum unius sub ea ratione considerantur. Quo fit, ut ad conceptum objectivum praecisum secundum rationem ab aliis rebus seu conceptibus non sit necessario praecisio rerum secundum se, sed sufficiat denominatio quaedam a conceptu formali repraesentante illum objectivum, quia scil. per illum non repraesentatur objectum illud secundum id totum, quod est in re, sed solum secundum talem rationem convenientiae, prout patet in conceptu hominis ut sic, qui secundum rationem praecisus dicitur a Petro, Paulo et aliis singularibus, a quibus in re non differt. Ibid.

[2] Si ens ut substantia illo modo distinguuntur, resolvi potest substantia in duos conceptus ex natura rei distinctos; ergo in qualibet singulari substantia datur illa distinctio ex natura rei, quae antecedit intellectum et debet esse in rebus ipsis singularibus; illi ergo duo conceptus non tantum, prout a nobis apprehenduntur, sed etiam in re ipsa distinguuntur. Hoc autem esse impossibile, ex parte utriusque conceptus ostendi potest, primo ex parte conceptus ipsius entis; nam si in re ipsa praescindit et distinquitur a modo contrahente ipsum ab esse substantiae, quaero, quale ens est illud, quod manere intelligitur praeciso illo modo? Aut enim est ens commune et ab omni singularitate abstractum, aut determinatum ad singulare ens. Primum est evidenter falsum . . . . secundum ergo necessario dicendum est, et tunc interrogo, an in ente sic praeciso a modo substantiae sit aliqua distinctio ex natura rei inter communem rationem entis et tale ens, vel non; nam si est distinctio, redit in idem argumentum, oportebit enim involvere illum conceptum in duos et sic procedere in infinitum; si vero non est distinctio, ergo ut communis ratio entis determinatur ad tale ens, non oportet inter ea distinctionem ex natura rei fingere. Disp. 2, sect. 3.

[3] Inquiro, an in modo contractivo entis intrinsece includatur ens nec ne; si non includitur, nihil est, nihil ergo addit substantia supra ens, neque illud

etwa Condistincta wären, wird wol ohnehin niemand behaupten wollen, daß der Concept des Seins vom Concepte Gottes sich nicht ex natura rei abscheiden lasse, liegt offen da; läßt er sich vom Concepte des ungeschaffenen und unendlichen Seins nicht ex natura rei abscheiden, so auch nicht von jenem der geschöpflichen Dinge.[1] Die scotistische Annahme einer sächlichen Unterschiedenheit des Ens von dem unter seinem Concepte Befaßten beruht auf unerweislichen und unklar gedachten Annahmen. Das Ens soll nach Scotus weder in den letzten Differenzen, noch in den Modis intrinsecis der kategorischen Determinationen enthalten sein. Er bezeichnet als die Differentia ultima jene, welche von der ganzen Form hergenommen wird, was an sich unrichtig ist,[2] und auch dann unrichtig wäre, wenn in zusammengesetzten Substanzen mehrere Formen zu unterscheiden wären,[3] über-

---

potest efficere distinctionem inter ens et substantiam, imo nec potest determinare seu contrahere ens aut constituere substantiam; quomodo enim id quod est nihil, haec omnia praestabit? Si autem includitur, ergo et modus ille includit totum conceptum substantiae, et de illo redit quaestio, an distinquatur ex natura rei ab ente, vel non; nam si non distinquitur, idem dici poterit de substantia; si vero distinquitur, oportebit illum resolvere in alios duos conceptus ex natura rei distinctos et sic in infinitum procedere. Ibid.

[1] Respectu entis ut sic etiam inferiores conceptus creaturarum sunt simplices, et in eis non potest intelligi aliqua realitas prior natura, quam sit propria uniuscujusque entitas secundum determinatam rationem ejus. Quomodo enim concipi potest, ut in substantia sit realiter seu ex natura rei prior aliqua entitas sub ratione, quam sub ratione substantiae? Ibid.

[2] Juxta veriorum sententiam in composito substantiali non est nisi una forma, et tamen omne compositum substantiale habet aliquam convenientiam cum aliis compositis et cum omnibus substantiis creatis, et consequenter ab illius forma, ut habet convenientiam cum aliis, sumitur aliqua differentia non ultima . . . Quae ratio evidentior est in simplicibus creatis, quae genere et differentia constant, quia in eis non est nisi una simplex natura, a qua sumuntur differentiae non ultimae et ultimae secundum diversos gradus seu conceptus ejus. Et eodem modo procedit ratio in formis accidentalibus; nam ab una et eadem forma secundum rem v. g. ab albedine sumitur differentia non ultima coloris, et ultima albedinis. Disp. 2, sect. 5.

[3] Finge etiam, animam rationalem in homine esse distinctam a sensitiva, adhuc rationale non esset differentia sumta a tota forma, quia secundum illam formam homo haberet convenientiam cum angelis in intellectualitate, ergo ab illa forma sumeretur alia differentia prior; ergo differentia rationalitatis prout est propria hominis, adhuc in eo casu non sumeretur ex tota forma, sed ex ultimo gradu ejus. Imo inter eam formam et alias necessario

dieß aber von Duns Scotus selber indirect zurückgenommen wird, wenn er nebstbei eine aus der Ultima realitas formae resultirende Differentia ultima anerkennt, die übrigens auch nicht dafür gelten kann,[1] selbst wenn sie, wie bei Duns Scotus nicht der Fall ist, als Differentia individualis verstanden würde.[2] Die Modi intrinseci werden von Scotus selber ganz richtig als etwas Positives und Reales genommen, müssen aber schon aus diesem Grunde das Ens wesentlich in sich schließen, besonders wenn man mit Scotus die Univocität alles Seienden behauptet, was aber freilich auf die von Scotus selber bekämpfte Auffassung des Ens als obersten Genus hinführen würde.[3] Die Modi intrinseci repräsentiren Abstufungen der entitativen Perfection,[4] sind also lauter Entia; letzteres erhellt auch daraus, daß ihnen das Aliquid, Unum, Verum und Bonum als Passiones entis zukommen,[5] von welchen Scotus gleichfalls behauptet, daß sie das Ens nicht in sich schließen, obwohl er sie andererseits als positive und reale Proprietäten des Seienden bezeichnet. Diese Auffassung der Passiones entis ist nun freilich gleichfalls

---

esset convenientia vel in communi ratione formae substantialis, vel in ratione animae et principii vitae respectu aliarum animarum realiter distinctarum. Ibid.

[1] Necesse ergo est, ut admittat aliud differentiarum genus, quod neque a toto forma neque ab ultima realitate ejus, sed a forma secundum aliquam communem seu superiorem realitatem sumatur. Ibid.

[2] Conceptus differentiae individualis in se non est simplicior quam conceptus differentiae specificae vel genericae, etiamsi non sit ita communis vel contrahibilis; hoc enim nihil refert ad simplicitatem conceptus, nam potius superiora et universatiora solent esse simpliciora, Ibid.

[3] De ratione generis solum est, quod sit praedicatum univocum et quidditativum seu in quid non exprimens totam quidditatem usque ad ultimum gradum, et quod sit aptum contrahi et determinari per differentias essentialiter distinctas, ex quo habet, quod de pluribus essentialiter differentibus praedi cetur; sed hoc totum convenit enti juxta principia Scoti. Ibid.

[4] Substantia est perfectior accidente, et non ratione ejus in quo conveniunt, ergo ratione ejus in quo differunt; ergo ratione sui proprii modi intrinseci. Ibid.

[5] In his modis (et idem est de omnibus differentiis) reperiuntur passiones entis; sunt enim aliquid, nec enim sunt nihil; et unum, nam unusquisque modus est in se indivisus et distinctus a quolibet alio; et bonum, quia habent suam definitam perfectionem et appetibilitatem; et verum, quia non sunt conficti et per se intelligibiles sunt. Ibid.

unrichtig, involvirt aber das von Scotus geläugnete Enthaltensein des Ens in ihnen.[1]

Eigenschaften oder Zuständlichkeiten des Seienden als solchen (passiones entis) müssen angenommen werden, weil ohne dieselben der Gedanke des Seienden als solchen nicht faßbar wäre; sie müssen weiter wirkliche, und nicht bloß von uns gedachte Eigenschaften sein, weil sie als bloße Fictionen unseres Denkens uns keine Erkenntniß des Seienden als solchen vermitteln würden. Andererseits aber muß sich in ihnen der Charakter des Conceptes vom Seienden als der höchsten und universellsten abstractiven Denkconception reflectiren und bewahrheiten, was nicht der Fall wäre, wenn sie zur Natur des Seienden hinzutretende reale positive Zuständlichkeiten besagen würden. Sie können also formaliter nur eine zum Concepte des Ens hinzutretende Negation oder eine durch die Beziehung des Ens auf ein Anderes veranlaßte denominative Charakterisirung bedeuten.[2] Von den drei Haupteigenschaften des Seienden: Unum, Verum, Bonum fällt das Unum unter den ersteren,[3] das Verum und Bonum unter den letzteren Gesichtspunct.[4] Die drei Haupteigenschaften des Seienden ergeben sich unmittelbar aus dem Begriffe des Seienden, und zwar in der angegebenen Ordnung; das Unum geht den beiden anderen Eigenschaften voraus, weil es allem Seienden ex se und schlechthin zukommt, ohne Beziehung auf ein Anderes, wie die beiden anderen Eigenschaften, unter welchen abermals das Verum dem Bonum vorausgeht, weil die Bonitas rei in der Veritas rei begründet ist.

Der Angelpunct der Suarez'schen Metaphysik ist die Grundbestimmung der Natur des Seienden als solchen im Verhältniß zu den unter ihm befaßten Seienden. Diese verhalten sich zum Seienden, welches von ihnen nicht der Sache, sondern nur dem Begriffe nach unterschieden ist, als bestimmterer Ausdruck dessen, was durch das an

[1] Si (Scoti) sententia vera est, consequenter asserendum est, has passiones in formali conceptu suo includere ens, quia dicunt modos reales entis illi adaequatos seu convertibiles cum illo. Ibid.

[2] Disp. 3, sect. 1.

[3] Unum de formali addit negationem, quam non dicit ens, per eam vero nihil aliud explicatur, quam ipsamet natura entis. L. c.

[4] Verum et bonum formaliter et in ordine ad conceptionem nostram non dicunt idem quod ens, neque etiam dicunt negationem; ut ex se constat, significant ergo ens sub quadam habitudine ad aliud, scil. quatenus in se habet unde ametur aut vere cognoscatur. Ibid.

sich nicht definirbare Seiende als solches besagt ist.[1] Der Begriff des Seienden ist sonach jener einer höchsten abstractiven Allgemeinheit, welcher sich in den näheren Determinationen seiner selbst verdeutlichet; diese Determinationen werden, wie wir bereits wissen, durch classificirende Theilungen gewonnen: ungeschaffenes, geschöpfliches Sein, substanzielles und accidentelles geschöpfliches Sein. Wenn einerseits das Sein als solches sachlich in seinen Eintheilungsgliedern aufgeht, so behauptet es sich begrifflich doch über denselben kraft seines mindesten Bestimmtheitsgrades; denn völlig unbestimmt ist es nicht, da ihm, wie wir hörten, bestimmte Eigenschaften (Einheit, Wahrheit, Güte) zukommen, welchen gemäß es etwas sehr Wesentliches, ja Wesentlichstes sein sollte. Aber freilich participiren diese Eigenschaften zufolge ihrer Convertibilität mit dem Seienden als solchem an der Natur desselben, und haben keinen höheren Grad von Bestimmtheit und Concretion als dieses selber; ja zwei dieser Eigenschaften, die Wahrheit und die Güte, sind eigentlich nur Relationseigenschaften, indem sie nur besagen, was das Seiende als solches für ein Anderes außer ihm ist. Da nun dieses Andere gleichfalls ein Seiendes ist und die Eigenschaften des Seienden als solchen an sich hat, so fehlt der Suarez'schen Metaphysik der absolute Begriff des Seienden als solchen, der auch ein passives Getheiltwerden und Determinirtwerden gar nicht vertragen würde, da er mit dem Begriffe des absolut Seienden zusammenfällt, welches als die absolute active Determination seiner selbst seiner Natur nach alles Andere nach sich determinirt, so daß dasselbe in seinen mannigfachen durch das Verhältniß zum absolut Seienden bestimmten Seinsdiversificationen gar nichts Anderes sein kann, als was es zufolge seines Grundverhältnisses zum absolut Seienden ist. Der Begriff des absolut Seienden ist aber jener des absoluten Geistes als der absoluten Priorität und absoluten Grundvoraussetzung alles Anderen außer ihm, was nur, soweit es vom absoluten Geiste gedacht und gewollt wird, Realität hat und haben kann. Demzufolge substituirt sich dem nach Suarez' selbsteigenen

[1] Opinio, quae mihi probatur, est, hanc contractionem seu determinationem conceptus objectivi entis ad inferiora non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressionis conceptionis alicujus entis contenti sub ente, ita ut uterque conceptus v. g. tam entis quam substantiae simplex sit vel irresolubilis in duos conceptus, solumque differant, quia unus est magis determinatus quam alius. Disp. 2, sect. 6.

Bekenntniß kaum definirbaren metaphysischen Concepte des Seins als solchen der Begriff des absoluten Geistes als die absolute metaphysische Realität und als der absolute metaphysische Concept, durch welchen alle anderen metaphysischen Concepte getragen sind und aus ihm sich erklären. Der von Suarez aufgestellte metaphysische Seinsconcept bildet in seiner relativen Indetermination und in seiner abstractiven Allgemeinheit die Unterlage einer neutralisirenden Ausgleichung der in seiner Denkauffassung auseinanderliegenden Gebiete der sinnlich-empiristischen und geistig-übersinnlichen Wirklichkeit, deren erstere allerdings auch von Suarez als durch letztere bestimmt gedacht wird, ohne daß jedoch dieses Verhältniß beider zu einander aus einer höchsten Idee verstanden und deducirt würde. Sowol der empiristische Objectivismus als auch der Metaphysicismus des abstractiven Vernunftdenkens haben bei Suarez ihren Grund darin, daß er das Denkmögliche, was außer Gott existiren kann, als etwas für den göttlichen Intellect Gegebenes ansieht,[1] somit die denknothwendigen concretisirenden Determinationen des geschöpflichen Seins nicht aus deren Grundbeziehung auf das absolute göttliche Sein erklärt und deducirt.

Der einer concreten Auffassung des Weltdaseins widerstrebende Charakter des abstractiven Vernunftdenkens der Suarez'schen Metaphysik tritt in den Erörterungen über die Grundtheilungen des Seienden zu Tage.[2] Er unterscheidet zwei Modi der Grundtheilung, deren erster in der von den Thomisten vertheidigten Theilung des Seienden in das Eine und Viele, der andere in der Theilung zwischen unendlichem und endlichem Sein gegeben ist. Letztere wird von Duns Scotus als eine der Theilung in Unum und Multa vorausgehende Theilung angesehen, ohne daß er sie jedoch als die absolut erste Theilung gelten zu lassen bereit wäre, indem ihr die Theilung zwischen Quantum und Non Quantum vorausgehe, das Quantum aber in das endliche und unendliche zerfalle.[3] Nach Suarez ist jede der beiden vorerwähnten Theilungen des Seienden, jene in Unum und Multa und die andere in Ens infinitum und finitum erschöpfend,

---

[1] Dicitur natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est et apta ad existendum, et eodem modo potest habere in Deo reale exemplar; hoc enim non semper repraesentat actuale ens etiam possibile. Disp. 31. sect. 2.

[2] Disp. 4, sectt. 4 sqq.

[3] Vgl. des Näheren hierüber meine Schrift über Fr. Suarez I, S. 399 f.

so daß keine derselben der anderen sich als Untertheilung eingliedert; er gibt aber der zweiten insoferne den Vorzug, als sie die primäre Differenz im Seienden an's Licht stellt, was bei der Theilung in Unum und Multa nicht der Fall sei.[1] Suarez legt sie daher auch der zweiten Hauptabtheilung seines Werkes, welche von den verschiedenen Arten des Seienden handelt, als primäre Theilung zu Grunde. Das der thomistischen Grundtheilung zwischen Unum und Multum implicite zu Grunde liegende speculative Motiv, welchem zufolge das Unum die absolute urhafte Realität im Gegensatze zu den aus dem Ureinen abzuleitenden secundären Realitäten zu bedeuten hat, wird von Suarez nicht beachtet; es kommt freilich bei den Thomisten selber nicht zur Geltung, sofern sie das Unum eben nur als Eigenschaft des Seienden in's Auge fassen, wodurch Javellus[2] zu der Behauptung geführt wird, die Theilung des Ens in Unum und Multa behaupte die Priorität vor der Theilung desselben in das Ens infinitum und finitum deßhalb, weil das Unum eine unmittelbarere Proprietät des Seienden sei als das Bonum, rücksichtlich dessen sich die Theilung des Seienden in das Ens infinitum und finitum ergebe. Suarez folgte nur einem ganz richtigen Gefühle, wenn er im Gegensatze zu den Thomisten der Theilung in das unendliche und endliche Sein die Priorität zuerkannte; freilich traf er mit ihnen darin zusammen, daß er die speculative Idee vom göttlichen Sein als absoluter Urform alles Seienden bei Seite ließ, und sofern er mit Duns Scotus die Unendlichkeit als Grundattribut des göttlichen Seins in den Vordergrund stellte, noch mehr bei Seite lassen mußte als die Thomisten, die als bloße Ausleger ihres Meisters nicht zur Hervorbildung der Idee als absoluter Urform alles Seienden aus der thomistischen Idee des göttlichen Seins als der absoluten Allheit vordrangen, während doch die von ihnen vertretene Idee einer analogischen Nachbildung des göttlichen Seins durch das geschöpfliche

[1] Dico in modo dicta divisione entis membra magis inter se distare, primarioque differre, quam in altera divisione entis in unum et multa, et hoc modo esse priorem . . . Prima divisio datur per primam diversitatem, quae est inter Deum et creaturas; secunda autem non ita, nam sub uno membro illius continentur Deus et plures creaturae, quae simpliciter et in toto rigore unum per se sunt, sub altero vero aliae tantum creaturae, quae illo modo non sunt per se entia. Disp. 4, sect. 8.

[2] Tractatus de transcendentibus c. 1. — Vgl. Bd. IV, 1. Abtheilung, S. 152.

Sein ihren speculativen Rückhalt in der Idee des göttlichens Seins als absoluter Urform der Dinge hat. In der Einigung der Idee der absoluten Urform mit jener der absoluten Allheit ist der speculative Uransatz und Rückhalt der grundhaften Diversificationen des geschöpflichen Seins gegeben, welche nicht als Theilungen im logisch-formalen Sinne des Wortes, sondern als Eruirungen der zu einem geschlossenen Systeme sich zusammenfügenden denkmöglichen und denknothwendigen Seins- und Lebensformen des creatürlichen Seins als endlicher Gegenbildung des absoluten göttlichen Seins zu verstehen sind. Aus dem Gesagten erhellt aber zugleich, daß die Theilung als Diversification erst im Bereiche des endlichen Seins beginnt, und daß Suarez die bei Scotus auf die Univocität alles Seins gestützte Grundtheilung in das unendliche und endliche Sein sich nur insofern aneignen konnte, als er das Theilen eben nur in logisch-formalem Sinne verstand; das in diesem Sinne verstandene Theilen ist jedoch keine speculative Function, sondern eine Function des einen gegebenen Erkenntnißstoff unter bestimmte abstract generelle Gesichtspuncte subsumirenden Denkens. Suarez selber eignet sich die scotistische Grundtheilung des Seienden nicht in dem von Scotus gemeinten Sinne an, indem er die Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins ausdrücklich verwirft;[1] daß er sich jene Grundtheilung deßungeachtet aneignete, erklärt sich daraus, daß er das Einssein als eine Eigenschaft des Seienden gemeinhin, somit als eine dem göttlichen und creatürlichen Sein gemeinsame Eigenschaft ansah. Darin trifft er mit den Thomisten zusammen; es ist ihm aber nicht gelungen, denselben gegenüber die Priorität der von ihm gewählten Grundtheilung vor jener zwischen Unum und Multa zu erweisen; der von ihm angeführte Grund,[2] daß das Einssein im strengen Sinne des Wortes Gott mit bestimmten Creaturen gemeinsam zukomme, somit nicht die grundhafte Diversität zwischen Gott und den Creaturen ausdrücke, beweist nur, daß er Gott nicht speculativ als die absolute Einheit erfaßt hat, deren Denknothwendigkeit aus der Idee des göttlichen Seins

[1] Simpliciter dicendum est, unum transcendens analogice dici de Deo et creaturis, et de his omnibus, de quibus ens analogice dicitur, quia unum non dicit de formali solam negationem, sed entitatem seu essentiam indivisam; et ideo ubi essentia univoce non est, nec realis unitas potest esse univoca. Disp. 4, sect. 5.

[2] Siehe vor. Seite, Anm. 1

als der absoluten Allheit resultirt und mit derselben zusammenfällt. Die Idee der absoluten Allheit ist aber der positiv concrete Concept, in welchen sich der abstract negative Concept Gottes als der absoluten Unendlichkeit umzusetzen hat, um speculativ faßbar zu werden. In der Auffassung Gottes als des absolut Einen fällt das Einssein mit dem Wesen Gottes so absolut zusammen, daß es nicht mehr als eine Wesensproprietät vom Wesen selber unterschieden werden kann. Als solche scheidet es sich vom Seienden erst dann ab, wenn dieses nicht die Einheit selbst im absoluten Sinne ist; demzufolge kann das Einssein als Seinsproprietät nur von den geschöpflichen Realitäten, sofern sie eben nicht ganz und vollkommen mit dem Einssein sich identificiren lassen, ausgesagt werden.

Suarez läßt die rationale Gotteserkenntniß ausschließlich auf dem Wege der Demonstration zu Stande kommen. Die Demonstration bedeutet ihm die Erweisung der realen Wahrheit und des Sachinhaltes des menschlichen Gottesgedankens; woher aber dieser Gedanke selber und seine aller Demonstration vorausgehende Denknothwendigkeit komme, läßt er unerörtert. Er kennt die im gottesbildlichen Wesen der menschlichen Seele begründete Apriorität der Gottesidee nur unter der unrichtigen Form einer aprioriſchen Demonstration der Wirklichkeit und absoluten Vollkommenheit des göttlichen Seins, und beachtet nicht, daß die Idee des Absoluten, in welcher wir uns die mit dem Gottesgedanken zu verbindende Vorstellung zu verdeutlichen suchen, die Wahrnehmung der Endlichkeit, Bedingtheit und Relativität der in den Bereich unseres Erfahrungsdenkens fallenden Wirklichkeit zu ihrer Voraussetzung habe, somit durch ein bereits actuell vorhandenes Erfahrungsbewußtsein geweckt werde, aber mit innerer Nothwendigkeit aufwache, weil das einmal geweckte Vernunftdenken in seinem Streben zur Erfassung des Letzten und Höchsten über alles Endliche hinausschreitet und nur im Anlangen bei dem Absoluten als dem schlechthin Letzten und Höchsten seine Beruhigung findet. Die Idee des Absoluten ist ein aller aposterioriſchen Demonstration der Existenz und Vollkommenheit Gottes vorausgehender denknothwendiger Vernunftgedanke, der überdieß alle Mängel der ihrer Natur nach nur relativ genügenden Erfahrungsbeweise decken muß. Um Gott in der natürlichen und geschichtlichen Erfahrung wahrhaft zu erkennen und zu verstehen, muß man ihn früher schon im selbsteigenen Denken gefunden haben; die dem menschlichen Geiste angeborne Idee Gottes ist die wesentliche

Form und das nothwendige Complement der auf dem Wege der Erfahrung erlangten Gotteserkenntniß, die eine unbegränzte geistige Vertiefung in sich selber zuläßt, und den Gesammtinhalt dessen, was der Mensch Edles, Großes, Erhabenes zu denken fähig ist, in sich faßt. Der dem menschlichen Geiste adäquate Inhalt der am menschlichen Erfahrungsdenken und Erfahrungsleben sich entwickelnden Gotteserkenntniß faßt sich in der Idee der absoluten Allheit zusammen, welche sich mit innerer Nothwendigkeit zur Idee des absoluten Geistes als des denknothwendigen Seinsmodus des in der Unendlichkeit seines Inhaltes sich absolut erfassenden göttlichen Seins fortbestimmt.

Sofern die dem menschlichen Geiste angeborne Nothwendigkeit Gott zu denken die absolute Vorbedingung des Überzeugtwerdens durch die aposteriorischen Beweise für Gottes Existenz und Vollkommenheit ist, läßt sich noch weiter gehen und sagen, daß nicht wir es sind, welche Gottes Dasein und absolute Vollkommenheit beweisen, sondern daß diese im richtig geleiteten und entwickelten menschlichen Denken sich durch sich selbst beweist, und zwar in dem Grade, als der innere seelische Mensch für die Manifestationen des Göttlichen in und außer dem Menschen sich offen zu erhalten weiß; die zuversichtliche Ueberzeugtheit von der Realität und Vollkommenheit des göttlichen Seins ruht wesentlich auf der präconcipirten Idee des absoluten göttlichen Seins, deren absolute Wahrheit sich auch gegen den Willen des Menschen zum Bewußtsein bringen kann und bringen muß. Auf diese unabweisliche Apodiktik der objectiven Wahrheit und Realität des menschlichen Gottesbewußtseins stützt sich das Unternehmen einer metaphysischen Erweisung der Existenz und Vollkommenheit Gottes, welche aber als Werk der menschlichen Denkkunst unausbleiblich hinter der Apodiktik der sich durch sich selber beweisenden Realität des göttlichen Seins zurückbleibt.

Auf Grund dieser Bemerkungen treten wir zu einer Prüfung der metaphysischen Gotteslehre Suarez'[1] heran. Suarez macht sich zuerst über das einzig geeignete Demonstrationsmedium der Existenz Gottes schlüssig, und geht sodann daran zu zeigen, daß die absolute Vollkommenheit Gottes, seine Unendlichkeit, absolute Einfachheit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit, Einzigkeit durch die natürliche Menschenvernunft bewiesen werden können. Daran schließen sich noch weitere

[1] Disputt. 29 et 30.

Erörterungen über die Faßbarkeit des göttlichen Wesens für uns Menschen, und über die Qualitäten desselben als lebendiger intellectueller und wollensfähiger Wesenheit. Die Existenz Gottes kann nur auf aposteriorischem Wege erwiesen werden; das Mittel der aposteriorischen Demonstration kann aber nicht aus der Naturlehre geschöpft, sondern muß der Metaphysik entnommen werden.[1] Das Bemühen, die Existenz Gottes als oberster Ursache aller Bewegungen des Weltdaseins demonstrativ zu erhärten, kann nicht zum Ziele führen, da der Satz: Omne quod movetur ab alio movetur, nicht auf Gemeingiltigkeit Anspruch hat. Somit muß diesem unzureichenden physikalischen Demonstrationsmedium der metaphysische Satz: Omne quod fit ab alio fit, substituirt, d. i. aus dem Bereiche der natürlichen Vorgänge auf das abgezogenere Gebiet des Gedankens vom Sein und Werden übergegangen werden. Nicht alles Seiende kann ein geordnetes sein; somit muß es ein ungewordenes Sein als Ursache des gewordenen Seins geben. Dieser Schluß erweist sich bei genauerem reflexiven Eingehen in seinen Denkinhalt als zwingend nothwendig,[2] obwol sich aus ihm unmittelbar nicht der Gesammtinhalt dessen ergibt, was im Begriffe Gotts liegt; denn aus ihm folgt nur so viel, daß es ein erstes, höchstes substanzielles Sein geben müsse, welches nicht eine materielle Substanz nach Art der irdischen Körper sein könne. Daß aber dieses höchste substanzielle Sein absolut unkörperlich sei, daß es überdieß ein einziges, und die Existenzursache alles übrigen Seienden sei, liegt in jenem Schlusse nicht unmittelbar enthalten, sondern muß durch weitere metaphysische Denkoperationen erhärtet werden, welche nach Suarez insofern als aprioriſch zu bezeichnen sind, als sie eine von der nicht absolut erweislichen Einzigkeit der uns bekannten Welt unabhängige Geltung haben müssen. Thomas' Bemühen, aus dem Begriffe Gottes als des Esse per se im Unterschiede vom Esse per accidens und Esse ab alio die Einzigkeit Gottes zu folgern, erscheint demzufolge Suarez als unzureichend. Er hält dafür, daß man sich vielmehr auf den Begriff des Ens improductum zu stützen habe, welchem das Esse existentia so wesentlich ist, daß es als Suum esse des Ens improductum erscheint, woraus dann von selber die Einzigkeit des Ens improductum folge. Gäbe es mehrere Entia improducta, so

[1] Vgl. Fr. Suarez I, SS. 400 ff.
[2] Vgl. Fr. Suarez I, SS. 202 ff.

müßten sie entweder derselben Species angehören, oder nicht. Im ersteren Falle wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß es unendlich viele Entia improducta gebe.[1] In letzterem Falle müßten jene mehreren Entia improducta in Bezug auf das Vollkommensein einander entweder gleich oder ungleich sein; das Gleichsein ist unmöglich, weil die ein Genus theilenden Differenzen sich wie Privatio und Habitus zu einander verhalten, daher der specifische Unterschied jederzeit auch einen Unterschied im Vollkommensein involvirt, während umgekehrt sich nicht sagen ließe, worin der Vollkommenheitsunterschied in einer Mehrheit der Entia improducta zu bestehen hätte.[2]

Diese Deduction schließt eine Rechtfertigung der Urtheilung des Seins in das ungeschaffene und geschaffene Sein in sich, welche Suarez der thomistischen Urtheilung des Seins in das Eine und Viele gegenüberstellt. Dabei hält er aber im Gegensatze zu Duns

---

[1] Multiplicatio individuorum est per accidens, et ubi est possibilis, potest quantum est ex se procedere in infinitum, quia non est major repugnantia, quod sint possibilia duo individua, quam tria vel quatuor, vel in quolibet alio numero, nulla est enim ratio necessaria sistendi in aliquo, cum nullum per se ordinem servent, sed cuilibet eorum accidat multiplicatio alterius; si ergo duo entia solo numero distincta essent possibilia, essent et tria et quatuor et sic in quolibet numero. Quod autem essent possibilia, tot necessario essent; nam in his maxime verum habet illud axioma: In aeternis idem est esse et posse Nam si sunt per se necessaria entia, non est in eis posse esse, sed actu esse; non ergo sistere possemus in aliquo finito numero talium entium. In his enim individuis, quae habent causam, licet ex se multiplicari possint in infinitum, sistitur in aliquo certo numero quoad actuale esse vel ex voluntate causae, vel ex virtute et modo agendi successive, aut ex subjecta materia; in his vero entibus quae ex se haberent esse sine causa, nullo modo sisti posset in certo numero, quia non magis repugnaret major numerus quam minor, et hoc ipso quod non repugnaret actu esset. Nemo autem admittet dari entia improducta actu infinita; ergo sistendum est in uno solo ente singulari improducto. Disp. 29, sect. 3.

[2] In entibus absolutis, qualia essent illa improducta, vix concipi potest, in quo essent dissimilia, si essent aequalia, et secundum id totum, quod in se haberent, per se necessaria. Et in his est etiam specialis ratio, quia esse ens a se seu necessarium et independens formaliter et secundum praecisum intellectum est maxima omnium perfectionum, imo necessario includit aliquo modo omnem aliam perfectionem. Sed utrumque illorum entium secundum propriam et quasi specificam rationem suam includit hanc perfectionem, quae necessario ejusdem rationis esset in utroque; non ergo in eis potest intelligi diversitas perfectionum cum aequalitate. Ibid.

Scotus, dessen Urtheilung er adoptirte, mit Thomas daran fest,[1] daß das Sein von Gott und den Creaturen nicht univoce, sondern analogice ausgesagt werde, unter der Bedingung jedoch, daß damit nicht die Subsumtion des creatürlichen und göttlichen Seins unter den beide umfassenden objectiven Concept des Seins unmöglich gemacht werde. Er läßt daher auch die von Thomas und den Thomisten angeführten Gründe für die analogische Prädication nur bedingungsweise gelten. Solche Gründe sind: Wenn die Wirkung dem Wirkungsvermögen der Ursache nicht adäquat ist, so kann die dem Verursachenden und dem Verursachten gemeinsame Benennung nicht in univoker Weise gelten. Gott kommt das Sein essentiell, den Creaturen nur in participativer Weise zu. Der Concept des göttlichen Seins schließt den Begriff aller Vollkommenheiten in sich, der Concept des creatürlichen Seins aber involvirt die Beschränkung des Vollkommenseins auf ein bestimmtes Genus desselben. Das Vollkommensein Gottes ist ein totales, jenes des creatürlichen Seins ein getheiltes und partiales. Diese an sich höchst beachtenswerthen Gründe dürfen nicht in einem Sinne gedeutet werden, welcher die Wahrheit des Seins der creatürlichen Dinge in Frage stellen würde;[2] diese werden als etwas vom Nichts Verschiedenes als seiende gedacht ohne Beziehung auf Gott, obschon ihr Sein ohne Voraussetzung des schöpferischen Seins Gottes nicht denkbar wäre, indem sie das ihnen zukommende Sein eben nur von Gott als Urquell alles Seins haben.[3] Das Sein kommt den Creaturen nicht bloß in denominativer Weise und in tropischem Sinne, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit zu.

---

[1] Disp. 28, sect. 3.

[2] Hae quidem rationes et similes graves sunt et acutae; illud tamen semper in eis difficile superest, quia nimirum non solum probarent, ens non esse univocum, sed etiam non haberi unum conceptum objectivum communem Deo et creaturis. L. c.

[3] Creatura essentialiter est ens per participationem ejus esse, quod est in Deo per essentiam et ut in primo et universali fonte . . . Hoc igitur modo dicitur ens de creatura per habitudinem seu attributionem ad Deum. Quod non est ita intelligendum, ut existimetur creatura, concepta sua abstractissima et confusissima ratione entis ut sic, dicere habitudinem ad Deum; id enim est plane impossibile . . . Est ergo ita intelligendum, ut in reipsa creatura non participet ratione entis nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum, quod per se est evidentissimum. Ibid.

Wenn in der Schrift Gott als der Seiende bezeichnet wird (2 Mos. 3, 14), oder die Creaturen im Verhältniß zu Gott als gleichsam nichtseiend bezeichnet werden (Jesai. 40, 17), so soll damit nur der unermeßliche Abstand der Creaturen von Gott kenntlich gemacht werden; Ähnliches ist von jenen Aussprüchen der Schrift zu sagen, in welchen Gott als der allein Gute, allein Weise, allein Unsterbliche bezeichnet wird. Diese Bemerkungen zielen offenbar auf die Abwehr emanatianistischer Vorstellungen ab; die Frage ist nur, ob Suarez die von ihm so entschieden betonte Unterschiedenheit des göttlichen und creatürlichen Seins nicht nach einer anderen Seite hin mehr als billig neutralisirt, wenn er in Folge seines Metaphysicismus das göttliche und creatürliche Sein einem beide umschließenden Concepte einordnet, und die mit dem Seienden als solchem convertiblen Proprietäten des Seienden: Unum, Verum, Bonum als den gegen den Unterschied von Gott und Welt indifferenten eigentlichen Realgehalt alles Seins erscheinen läßt? Er glaubt allerdings diese Indifferenz mit Hilfe der von ihm als Demonstrationsmedium gewählten Unterscheidung zwischen gewordenem und ungewordenem Sein principiell überwunden zu haben; wir aber halten dafür, daß die in fortgesetzter Denkarbeit schrittweise sich vollziehende Herausarbeitung des Gedankens vom absoluten causativen Ureinen, Urwahren und Urguten einer schrittweise sich vollziehenden Evacuirung des ursprünglich angenommenen Seinsconceptes als metaphysischen Denkmediums gleichkomme, indem dieses von den nachträglich eruirten ideologischen Bestimmtheiten der qualitativen Diversitäten des Seienden völlig aufgezehrt wird; gienge es in denselben nicht auf, so müßte dieß als ein Zeichen dafür gelten, daß jene qualitativen Unterschiede nicht vollkommen eruirt, daß im Besonderen die absolute überweltliche Realität Gottes als des schöpferischen Ureinen, Urwahren und Urguten nicht vollkommen evident gemacht worden sei.

In der Erfassung Gottes als der absoluten Ureinheit, Urwahrheit und Urgüte erscheinen die transcendenten Proprietäten des Seienden als das Urseiende. Dieses geht in demselben derart auf, daß es eben nur durch sie constituirt, und der Gedanke des göttlichen Seins ohne sie ein des Inhaltes völlig entbehrender, absolut leerer Gedanke wäre. Es genügt somit nicht, mit Suarez zu sagen, daß die positiven Attributionen Gottes oder absoluten Perfectionen Gottes mit der

göttlichen Essenz zusammenfallen und de essentia Dei seien,[1] sondern es muß noch weiter gegangen und gesagt werden, daß Gott nichts Anderes als diese urhaften Perfectionen selber in realster Wirklichkeit sei. Damit ist die dem menschlichen Geiste als denknothwendig angeborne Idee des göttlichen Seins eruirt, welche Suarez nur deßhalb ablehnen kann,[2] weil er sie gemäß den philosophischen Bildungszuständen seines Zeitalters bloß unter der Form eines der menschlichen Seele eingedrückten Gottesbildes zu denken weiß, wogegen er ganz richtig bemerkt, daß das geschöpfliche Bild Gottes eben nur der nach Gottes Bild und Gleichniß geschaffene Mensch selber sei. Aber eben aus dieser Wesensbestimmtheit des Menschen ergibt sich die Denknothwendigkeit der Idee Gottes als des absoluten Ideales, auf welches sich der zum entwickelten Geistesleben gelangte Mensch mit innerer Nothwendigkeit beziehen muß, soweit er nämlich sich selber versteht. Da jedoch dieses ideelle Selbstverständniß wesentlich durch das Licht der christlichen Erkenntniß bedingt ist, und ein vollentwickeltes ideelles Selbstverständniß des Menschen auch bei Vorhandensein seiner fördernden Bedingungen zu den zeitlich nur relativ erreichbaren Erkenntnißidealen gehört, so geben wir gerne zu, daß durch die ideologische Auffassung und Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge die überlieferte christliche Schulmetaphysik nicht schlechthin abgethan sei, obwol wir es für eine im Interesse des christlichen Gedankens gebotene Aufgabe ansehen, die durch die Fortschritte der allgemeinen Zeitbildung nahegelegte Umbildung der überlieferten Schulbildung zum Gegenstande wissenschaftlichen Nachdenkens zu machen.

Das Gesagte läßt sich unmittelbar auf die von Suarez vorgetragene Lehre von den analogischen Seinsprädicationen in deren Weiterführung im Bereiche des geschöpflichen Seins anwenden. Nach Suarez reflectirt sich das Verhältniß des ungeschaffenen Seins zum geschaffenen im Verhältniß des substanziellen zum accidentellen Sein; auch für dieses letztere Verhältniß gilt die Bestimmung, daß das schwächere Sein, nämlich das accidentelle, ein wirkliches Esse sei, jedoch nicht ein dem substanziellen Sein gleichwerthiges, sondern ein demselben analoges Esse. Wenn er demnach einerseits die von Duns Scotus behauptete Univocität des substanziellen und accidentellen

[1] Disp. 30, sect. 6.
[2] Disp. 30, sect. 11.

Seins bekämpft, so stimmt er doch andererseits Scotus bei, sofern dieser auf der Identität des formalen und objectiven Seinsconceptes im substanziellen und accidentellen Sein besteht, und bekämpft die Ansicht des Dominicus Soto, welcher das accidentelle Sein bloß beziehungsweise als Sein gelten läßt.[1] Da ferner der analogische Seinscharakter der Accidenzen auf deren Habitudinalität zum substanziellen Sein gestützt ist, so kann er auf die Accidenzen subordinirter Kategorien in deren Verhältniß zu Accidenzen einer höheren Rangkategorie übertragen werden, so weit in deren Verhältniß zu einander diese Habitudinalität sich reflectirt; an sich aber sind die Accidenzen als solche univoke Seiende. Wir unsererseits behaupten, daß der Seinsconcept, wie im göttlichen Sein, so auch im creatürlichen Sein in der Bestimmtheit desselben durch seine transcendentalen Proprietäten aufgeht, und demzufolge jedes creatürliche Seiende insoweit und in dem Grade ist, als es ein Unum, Verum, Bonum ist. Nur ist dieses Sein nicht mehr das Unum, Verum und Bonum in eigenster Selbstigkeit, sondern ein Sein in vielfältigst diversificirter Participation am urhaften Sein des Unum, Verum und Bonum, daher im creatürlichen Sein das Esse und die transcendentalen Eigenschaften des Esse auseinandertreten. Bei diesem Auseinandertreten ergibt sich eine erste grundhafte Scheidung des creatürlichen Seins dadurch, daß die Macht der Zusammenhaltung desselben entweder unmittelbar im Esse selber, oder in den transcendentalen Eigenschaften desselben gelegen sein kann; im ersteren Falle sind die creatürlichen Seienden Nachbildungen der Selbstigkeit des göttlichen Seins, im letzteren Falle lediglich Werke der göttlichen Bildungsmacht, in welchen sich die unter die typischen Formen des Einen, Wahren und Guten zu subsumirenden göttlichen Gedanken der geschöpflichen Dinge in unerschöpflicher, durch die Auflösbarkeit und Wandelbarkeit der unselbstigen Componenten des sichtbaren Weltdaseins bedingter Variabilität darstellen. Das geschöpfliche Sein scheidet sich sonach primär in das unveränderlich beharrende selbstige Sein der geistigen Existenzen und in das unselbstige wandelbare Sein der sichtbaren Erscheinungswelt.

[1] Quidam sentire videntur, hanc locutionem absolute prolatam: „Accidens est ens" esse falsam, quod significat Soto in Antepraedic. (c. 4, qu. 1), nescio quam differentiam in hoc inveniens iter analogiam entis ad creaturam respectu Dei et ad accidens respectu substantiae; nam de creatura dicit simpliciter, de accidente vero non, sed tantum secundum quid. Disp. 32, sect. 2.

Der Begriff der Substanzialität hat somit eine selbstige Wirklichkeit nur in den geistigen Existenzen; in der sichtbaren Welt ist das den variablen Erscheinungen derselben zutiefst zu Grunde Liegende (Substans) die in der sinnlichen Stofflichkeit sich auswirkende Macht der göttlichen Idee als des eigentlichen Halters der gesammten sinnlichen Erscheinungswelt. Der in der aristotelischen Weltlehre festgestellte kategorische Unterschied zwischen den Substanzen und Accidenzen der sinnlichen Dinge wird damit nicht aufgehoben, ordnet sich aber einem höheren ideologischen Gesichtspuncte unter, von welchem aus die abgestufte Dreiheit des geschöpflichen Seins: Substantia simplex, Substantia composita, Accidenzen der Substantia composita auf eine grundhafte Zweiheit zurückgeführt wird. Diese Zurückführung empfiehlt sich darum als zweckdienlich, weil die Scholastik, welche sich an eine eingehende Zergliederung der Lehre von den Accidenzen der Substantia composita machte, nicht umhin konnte, auch die Accidenzen der Substantia simplex in den Bereich der Erörterung zu ziehen, und in Folge dessen aus der Lehre von den Accidenzen der Substanzen ein künstlich-logisches Gedankengespinnst schuf, dessen Subtilitäten von der Zeit an, als die reale Erkenntniß der sinnlichen Wirklichkeit auf dem Grunde naturwissenschaftlicher Forschung sich erschloß, nicht mehr jenes Interesse wie früher beanspruchen, und nicht mehr als philosophische Aufschlüsse über die gottgedachte Beschaffenheit der Dinge gelten konnten. Daß man auch innerhalb der Scholastik selber zu keinen endgiltigen Aufschlüssen über diesen Theil ihrer Doctrin zu gelangen vermochte, beweisen die vielen in demselben zu Tage getretenen Meinungsvariationen, an deren definitive Ausgleichung schon dazumal nicht gedacht werden konnte, und heute niemand mehr zu gehen versuchen wird.

Die Reduction des gesammten geschöpflichen Seins auf die primäre Dualität zwischen dem wesentlich in sich geeinten und dem nur relativ in sich geeinten Seienden findet sich bereits bei Thomas, wenn schon innerhalb der Fassungsformen des peripatetisch geschulten Denkens, angedeutet.[1] Die in der bezüglichen Stelle enthaltene Unter-

[1] Si aliquid sit indivisum simpliciter, vel quia est indivisum simpliciter, vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto et multa secundum accidentia, vel quia est indivisum in actu et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes,

scheidung zwischen dem Indivisum simpliciter, divisum secundum quid und dem Indivisum secundum quid et divisum simpliciter gab zu mehrfachen Auslegungen Anlaß; nach del Vio bedeutet sie die Unterscheidung zwischen Ens per se und Ens per accidens, Suarez hält die Theilung des Ens per se in das Ens simplex und Ens compositum für den richtigen Sinn der von Thomas vorgenommenen Theilung des Seins. Wir glauben in der von uns vorausgehend deducirten Scheidung des geschöpflichen Seins in das beharrende selbstige und in das wandelbare unselbstige Sein die höhere Vermittelung der beiden von einander abweichenden Deutungen der thomistischen Stelle aufgewiesen zu haben; sofern diese Vermittelung die speculative Idee des göttlichen Seins als absoluter Einheit und Allheit zu ihrer Voraussetzung hat, kann sie als eine ideologische Verification der von den Thomisten vertretenen Primität der Theilung des Seienden in Unum und Multa genommen werden, indem das Ens unum indivisum in abgestufter Ordnung die Multa indivisa und Multa divisa als die außer ihm möglichen und durch ihr Verhältniß zum Unum indivisum bestimmten Arten des Seienden causirt. Die Theilung des geschöpflichen Seins in das unwandelbare selbstige und wandelbare unselbstige Sein schließt ferner auch schon die concrete Werthbestimmung der beiden anderen, allen geschöpflichen Seienden zukommenden transcendentalen Proprietäten: des Verum und Bonum, in sich. Unstreitig haben die selbstigen geistigen Existenzen am absoluten Wahrsein und am absoluten Gutsein, welches beides Gott in eigenster Wesenheit ist, in höherem Grade Antheil, als die unselbstigen wandelbaren Existenzen der sinnlichen Erscheinungswelt. Das Wahrsein kommt allen geschöpflichen Existenzen als Ausdrücken göttlicher Gedanken zu; die selbstigen geistigen Existenzen haben aber vor den sinnlichen Existenzen dieß voraus, daß sie nicht bloß reale Ausdrücke göttlicher Gedanken sind, sondern als denkfähige Wesen auch die in den geschöpflichen Dingen ausgedrückten göttlichen

---

hujusmodi erit unum simpliciter et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso est indivisum secundum quid et divisum simpliter, utpote quia est divisum secundum essentiam et indivisum secundum rationem vell principium sive causam, erunt multa simpliciter et unum secundum quid, ut quae sunt multa numero et unum specie vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter et multa secundum quid. 1 qu. 11, art. 1 ad 2^{dum}.

Gedanken in sich zu reflectiren und in denselben Denjenigen, der sie urhaft seit ewig gedacht hat, geistig zu erfassen vermögen. Sie haben ferner zufolge ihrer unwandelbaren Selbstigkeit an der Unvergänglichkeit des göttlichen Seins in einer Weise Antheil, in welcher die wandelbaren auflöslichen Einzelexistenzen der sinnlichen Wirklichkeit nicht Antheil haben können; hierin ist der wesenhafte Vorzug der metaphysischen Bonität der geistigen Existenzen vor jener der unselbstigen Existenzen der sinnlichen Erscheinungswelt begründet, welche als Ganzes zufolge der ihr immanenten göttlichen Idee wol gleichfalls an der Unvergänglichkeit des göttlichen Seins Antheil hat, aber eben deßhalb die transcendentale Proprietät des Gutseins nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern in Kraft des ihr immanenten göttlichen Gestaltungsprincipes zu eigen hat. Zufolge dieses wesentlichen Unterschiedes zwischen der metaphysischen Bonität der selbstigen Geistwesen und der sinnlichen Erscheinungswelt kann letztere nur vergängliche Bilder und Gleichnisse der ewigen Dinge aus sich hervorstellen, während die selbstigen Geistwesen die ewigen Gedanken Gottes nachzudenken fähig sind, und in der werkthätigen Ausgestaltung derselben ihr selbstiges unvergängliches Sein moralisch actuiren.

Bei dem Vorrange des metaphysischen Wahrseins der geistigen Existenzen vor den sinnlichen ist es erklärlich, wenn die Scholastiker unter Anschluß an Aristoteles das Wahrsein der Dinge specifisch in das Denken verlegten. Daraus folgte, daß dieselben primär ihr Wahrsein im göttlichen Denken, secundär im menschlichen Denken haben; die Secundarietät dieser zweiten Art des Wahrseins involvirte schon durch sich selber, daß das Wahrsein des gedachten Dinges nicht ausschließlich dem menschlichen Denken angehöre, sondern auch dem gedachten Dinge als solchem eigne. Es läßt sich indeß nicht verkennen, daß die metaphysische Wahrheit der sinnlichen Außendinge nur unter Voraussetzung einer der sinnlichen Wirklichkeit immanenten göttlichen Gestaltungsmacht als der in den Stoff projicirten göttlichen Idee zur vollkommenen Anerkennung gelangen konnte, und daß die Neigung, das im menschlichen Wesen existente Wahrsein vornehmlich oder ausschließlich in die judicative Thätigkeit zu verlegen, mit der Außerachtlassung der Immanenz der göttlichen Idee in den Dingen zusammenhieng. Allerdings ist das Wahrsein der sinnlichen Einzeldinge auch unter Voraussetzung dieser Immanenz nur ein Wahrsein niedersten Grades, daher es nicht zu wundern ist, wenn sich die Scholastiker

mit demselben nicht so leicht zurechtzusetzen wußten. Daran, daß jeglichem Seienden das Wahrsein als transscendentale Eigenschaft zugeschrieben werden müsse, läßt sich nach Suarez[1] vernünftiger Weise nicht zweifeln; der gesunde Verstand sage, daß das wahre Gold vom falschen Golde, der wahre Gott von falschen eingebildeten Göttern durch ihr Wahrsein unterschieden seien. Die Frage sei nur, wie man dieses Wahrsein aufzufassen habe. Einige Thomisten (Capreolus, Soncinas, Javellus) nehmen es als eine absolute, reale, ratione ratiocinata vom Seienden unterschiedene Proprietät. Suarez gibt zu, daß das Wahrsein eine nicht bloß gedachte sondern wirkliche Eigenschaft und Perfection des Seienden bezeichne, es könne jedoch nicht als etwas zur Essenz der Sache hinzutretendes Reales genommen werden, als ob das Seiende nicht schon unmittelbar durch sich selber wahr wäre. Als wirkliche Eigenschaft des Seienden kann es auch nicht als eine bloße, von der Beziehung des Seienden zum denkenden Intellecte hergenommene Denomination genommen werden, wie Andere (unter ihnen del Vio) wollen und verschiedenartig begründen;[2] eben so wenig als bloße Negation, wie Aureolus dafürhält.[3] Richtig ist, daß das Wahrsein als transscendentale Proprietät der Dinge eine connotative Beziehung auf den denkenden Intellect in sich schließe, auf den göttlichen sowol, als auch auf den menschlichen; es ist weiter zuzugeben, daß der Terminus „Wahrsein" ursprünglich von der Erkenntniß des Intellectes gebraucht, und von dieser denominativ auf die Erkenntniß entsprechender Dinge übertragen worden sei,[4] aber nur deßhalb, weil man das Wahrsein des Dinges als eine nothwendige Eigenschaft des Er-

---

[1] Disp. 8, sect. 7.

[2] Gegen del Vio bemerkt Suarez speciell: Non declarat Cajetanus quid dicendum sit de veritate qua Deus dicitur verus; fortasse tamen diceret, etiam in eo significare denominationem extrinsecam non signi sed causae, ut scil. Deus dicatur verus, quia potest veram sui cognitionem causare. L. c.

[3] Ratio et definitio veritatis juxta communem modum concipiendi omnium, qui de veritate loquuntur, includit vel connotat aliquo modo habitudinem ad intellectum seu ad potentiam cognoscentem, et non per modum negationis, ut per se constat. Deinde potius falsitas rei in negatione posita est, quia dicit carentiam perfectionis debitae ad veritatem rei; ergo veritas non addit de formali negationem illius carentiae perfectionis debitae, neque negationem fictae naturae, sed propriam et positivam rei perfectionem. Ibid.

[4] Disp. 8, sect. 8.

kenntnißobjectes des Intellectes anzusehen sich gedrungen fühlte.[1] Die Anerkennung des Wahrseins als einer reellen Eigenschaft des vom Intellecte erkannten Dinges bringt es mit sich, daß die Wahrheit der Erkenntniß nicht auf die judicative Thätigkeit beschränkt werden kann, sondern auch der Simplex apprehensio zugestanden werden muß,[2] obwol sie formaliter nur ersterer zukommt. Del Vio, Herväus, Durand schlossen das Wahrsein aus den einfachen Concepten aus; andere Thomisten: Capreolus, Silvester von Ferrara, Soncinas und mit ihnen Fonseca sprachen sich für das Gegentheil aus. Suarez, welcher letzteren beitritt, findet den Grund, weßhalb speciell und formaliter der judicativen Thätigkeit das Wahrsein vindicirt werde, darin, daß der Intellect eben erst in der judicativen Thätigkeit dazu komme, actuell zu ermitteln und auszusprechen, daß die Sache sich so verhalte, wie sie in der Simplex apprehensio sich dem Intellecte darstelle.[3] Ein Gegensatz der Ansichten über diesen Punct war zwischen den Thomisten deßhalb möglich, weil es auf dem Standpuncte der thomistischen Speculation noch nicht zur distincten Auseinanderhaltung der idealen und empiristisch-sinnlichen Apprehension gekommen war; man konnte sich einerseits nicht verhehlen, daß die

---

[1] Sicut cognitio vel judicium dicitur verum, quia conforme est ipsi esse vel non esse rei, et tamen non denominatur verum a veritate ipsius rei sed a suo esse, connotando simul esse ipsius objecti tale, quale per judicium repraesentatur, ita res dicitur vera, quia habet esse conforme seu conformabile tali conceptui, quae denominatio non sumitur extrinsece a veritate conceptus, sed ab intrinseca entitate, ut est sub habitudine ad aliud. L. c.

[2] Disp. 8, sect. 3.

[3] Dum componimus unam rem conceptam cum alia, vel cum ipsamet alio modo concepta, comparando rem ipsam simul in actu exercito comparamus conceptum nostrum et repraesentantem illam rem. Ut v. g. quando intellectus componendo dicit, hominem esse album, formaliter et directe cognoscit identitatem vel conjunctionem, quam album habet cum homine, simul tamen in actu exercito ipso cognoscit conceptum albi aliquo modo continere sub se hominem et repraesentare illum et consequenter esse illi aliquo modo conformem. Atque ita dum mens affirmat, hominem esse album, in actu exercito affirmat veritatem, seu hoc esse verum; quia dum affirmat album inesse homini, affirmat conceptum albi veram aliquam conformitatem habere cum homine. Et hoc sensu dixit D. Thomas 1 qu. 16, art. 2, intellectum cognoscere conformitatem sui ad rem intelligibilem, quando judicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, quod facit componendo et dividendo. L. c.

geistige Wahrheit des Dinges nicht aus der empiristisch-sinnlichen Apprehension des Dinges abgeleitet werden könne, andererseits aber ließ sich die Objectivität der menschlichen Wahrheitserkenntniß doch nur auf die geistige Apprehension des Wirklichen stützen. Daß diese mittelst eines durch den Contact mit dem Objecte hervorgerufenen idealen Intuitionsactes sich vollziehe, der über das Wirkliche als solches hinausgreift, und auf die gottgedachte Idee des Wirklichen sich bezieht, aus welcher das Ding in seiner Wahrheit verstanden werden soll, mußte einem Denken noch ferne liegen, welchem die Artbegriffe der empirisch apprehendirten Dinge unmittelbar selber schon als die Ideen der Dinge galten. Sie mußten aber dafür gelten, so lange nicht das Naturganze in seinen mannigfach diversificirten Erscheinungen als Evolution einer demselben immanenten Idee verstanden wurde, auf welche zurückbezogen jegliche Sondererscheinung desselben nach ihrem richtigen ideellen Werthe verstanden und gewürdiget werden kann. Die Idee einer Sache erfassen, heißt gemeinhin, eine Sache aus ihrem inneren Realgrunde verstehen; in dieser Hinsicht tritt nun der bedeutsame Unterschied zwischen den geistigen Existenzen und den sinnlichen Existenzen hervor, deren erstere ihren inneren Realgrund in sich selber tragen, während letztere ihn außer sich haben und daher auch nicht unmittelbar aus sich selber ideell verstanden werden können ohne Zurückgehen auf die im allgemeinen Naturdasein gelegenen näheren oder entfernteren Gründe ihres Seins und Bestehens. Aus der Nichtanwendbarkeit der angegebenen Definition der Idee gemeinhin auf die menschliche Gottesidee ergibt sich die Eigenart dieser Idee, welche von allen anderen Ideen sich durch ihre sachliche Priorität als eine dem Geiste angestammte Idee, und durch die Unergründlichkeit ihres absoluten, jedes Realgrundes in und außer sich entbehrenden Objectes unterscheidet. (Der allgemeinste Begriff der Idee, unter welchen auch die Gottesidee sich subsumiren läßt, ist jener einer überzeitlichen Verknüpfung der Dinge; die absolute Verknüpfung aller wirklichen und möglichen Dinge ist Gott als die absolute Allheit der Dinge, woraus abermals die eigenartige Einzigkeit der Gottesidee resultirt.)

Der Mangel einer ideellen Zurückbeziehung des sinnlichen Einzeldinges auf den immanenten Realgrund des allgemeinen Naturdaseins macht es erklärlich, daß auch die dritte transcendentale Grundeigenschaft des Seienden, die Bonitas, nicht ontologisch begriffen, sondern lediglich

als Angemessensein für Anderes aufgefaßt wurde,[1] was von Suarez sogar auf die Bonitas des göttlichen Seins ausgedehnt wird.[2] Er unterscheidet nun freilich das Bonum als Eigenschaft von der Perfectio als etwas unmittelbar im Wesensconcepte des realen Seienden Enthaltenen;[3] damit bestätiget sich aber nur auf's Neue die schon wiederholt bemerklich gemachte Tenuität des abstract metaphysischen Seinsconceptes als eines bloßen Vehikels zur Eruirung und demonstrativen Erhärtung der im realen Sein enthaltenen Wesensunterschiede und der mit diesen Wesensunterschieden gegebenen Abstufungen des Seienden. Das Verum und Bonum werden von Suarez ausdrücklich als bloß accidentelle, wenn auch innere Eigenschaften des Seienden als solchen in seiner abstractiven Allgemeinheit bezeichnet.[4] Nach unserem Dafürhalten kann das Wahrsein und Gutsein der Dinge keine zugleich innere und accidentelle Proprietät der Dinge sein, sondern die Dinge sind insoweit und in dem Grade als sie sind, auch wahr und gut, so daß die Accidentalität dieser Bestimmtheiten nur die Accidentalität der Dinge selber und die hiedurch involvirte Unvollkommenheit des Theilhabens derselben am Wahrsein und Gutsein bedeuten könnte.

Aus der Unvollkommenheit dieses Theilhabens, welche zum Wesen der geschöpflichen Existenzen gehört, erklärt sich die Möglichkeit einer

---

[1] Dicendum, bonum supra ens solum posse addere rationem convenientiae, quae non est proprie relatio, sed solum connotat in alio talem naturam habentem naturalem inclinationem, capacitatem vel conjunctionem cum tali perfectione; unde bonitas dicit ipsam perfectionem rei connotando praedictam convenientiam seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium. Disp. 10, sect. 1.

[2] Bonum, prout dicit convenientiam ad alterum, convenit omni enti, etiam perfectissimo; Deus enim, qui summe bonus est, etiam est bonum aliorum; nam Deus clare visus est summum bonum objectivum creaturae rationalis, et Verbum divinum est maximum humanitatis Christi. Ibid.

[3] Bonum absolute sumtum scil. prout est bonum in se, non videtur pertinere ad passionem entis, sed potius ad essentiam seu entitatem ejus, quia bonum hoc modo idem est quod perfectum, perfectum autem includitur in essentiali conceptu entis realis, quia non potest concipi ens cum entitate, quin concipiatur cum perfectione essentiali, tum quia ipsum esse est perfectio, tum etiam quia perfectio essentialis convenit enti per se primo, et in hoc differt a perfectione accidentali, sive sit extrinseca sive intrinseca ad modum propriae passionis. Ibid.

[4] Veritas ut passio entis connotat aliquo modo convenientiam ad intellectum; sic quoque videtur dicendum de bono servata proportione. Ibid.

Falsitas und Malitia in rebus, welche von Suarez[1] gleichfalls in Betracht gezogen wird. Er sagt, daß es strenge genommen keine Falsitas in rebus geben könne, und daß die Incongruenz geschöpflicher Bildungen mit dem göttlichen Gedanken derselben nur auf Rechnung der Causae secundae gehe, die aber in ihrer relativen Deficienz gleichfalls den künstlerischen Absichten Gottes dienstbar seien. Dieß letztere ist wol unstreitig vollkommen richtig, und wir würden uns auch der Ansicht, daß es in eigentlichem Sinne keine Falsitas in rebus gebe, anschließen, wenn die sogenannten natürlichen Wirkungsursachen die einzigen geschöpflichen Bildungsursachen der Dinge wären. Außer diesen gibt es aber auch moralische Bildungsursachen, von deren normaler Wirksamkeit die Integrität und gottgewollte Vollkommenheit der in den Bereich der menschlichen Gestaltungsfähigkeit fallenden Formationen der Dinge abhängig ist; die Verzerrungen des göttlichen Ebenbildes im Menschen durch Leidenschaft und Sünde, die Deformationen der normalen edlen Gestaltung des Menschenwesens in den von derselben abweichenden Racentypen des gefallenen Geschlechtes, die mindestens als möglich denkbare Rückwirkung des Sündenfalles auf das Bildungsleben der den Menschen umgebenden Erdenwelt dürften als wirkliche Falsitates in rebus anzusehen sein, auf deren endgiltige Beseitigung die restaurative Thätigkeit der Heilsmacht der Erlösung abzielt. Wie Verum und Bonum, stehen auch Falsum und Malum in Correlation zu einander; Suarez unterscheidet zwischen dem Malum in se und Malum alteri, und definirt ersteres als die Privatio debitae perfectionis; dieses Beraubtsein der gesollten Vollkommenheit wird in den geschöpflichen Existenzen, an welchen es erscheint, wol als ein Falsum in rebus zu nehmen sein. Die Gottwidrigkeit dieses Falsum als einer Deformation und Verkehrung der göttlichen Idee des Dinges möchte wol gleichfalls durch sich andeuten, daß die abstract metaphysische Erklärung der Dinge in die ideologische Auffassung und Erklärung sich umzusetzen habe, welche die in der relativen Unbestimmtheit des formalen Seinsconceptes sich abschwächenden Gegensätze in ihrer vollen Schärfe hervortreten läßt. Die Umsetzung in die ideologische Erklärung kommt der Reduction der metaphysischen Auffassung auf den streng ontologischen Standpunct gleich, da es sich hiebei um Ermittelung des vollen, der gottgedachten

[1] Disputh. 9 et 11.

Idee des geschöpflichen Seienden entsprechenden Seinsgehaltes handelt, der das wahrhafte Wahrsein und Gutsein eines Dinges constituirt. Der Grad des Wahrseins und Gutseins bestimmt sich nach dem Grade der Geistigkeit und Unvergänglichkeit dessen, was ist; und dieser ist wieder davon abhängig, ob und inwieweit das geschöpflich Existente den Realgrund seines Bestandes in sich trägt, ferner ob und inwieweit das real in sich selber begründete Sein sich auch seiner Idee gemäß zu actuiren und hiedurch im absoluten Sein zu begründen bestrebt ist. Wollte man mit der metaphysischen Realität des Seinsgedankens vollkommen Ernst machen ohne Reduction der metaphysischen Erörterung auf den ideologischen Standpunct, so würde dieß zum Spinozismus führen, dessen geistige Truggewebe Suarez durch möglichste Abschwächung des Realgehaltes der ursprünglichen Seinsidee von sich ferne zu halten suchte; demzufolge verhält sich der von ihm eingenommene Denkstandpunct sachlich und zeitlich als Vorstufe zu der vollkommen expliciten, im Gegensatze zur pantheistisch-monistischen Ausgestaltung des Seinsgedankens unternommenen Auswickelung seines vollen Realgehaltes.

Suarez geht nach Erörterung der transcendentalen Eigenschaften des Seienden auf die vier Ursachen desselben über. Die Ursachen des Seienden scheiden sich in innere und äußere; innere Ursachen sind die Causa materialis und Causa formalis, äußere die Causa efficiens und Causa finalis. Die Causa exemplaris constituirt kein besonderes Genus neben den vier anderen Ursachen, sondern ist unter die Causa efficiens einzubeziehen.[1] Suarez subsumirt den allgemeinen Begriff der Ursache unter den noch allgemeineren des Principes,[2] zu dessen Wesen es gehört, auf irgend eine Weise etwas aus sich hervorgehen zu machen; in diesem Sinne wird von Aristoteles die Privatio unter die constitutiven Principien der Res naturalis einbezogen; sie kann jedoch nicht unter die Ursachen der Res naturalis gerechnet werden, weil sie keinen positiven Einfluß auf die Hervorbringung der Res

[1] Dico, exemplarem causam non tam esse distinguendam a causa efficiente quam sub causa efficiente vel sub his formis aut conditionibus, quae constituunt peculiare genus efficientis. Disp. 25, sect. 2.

[2] Principium dicitur ratione alicujus habitudinis per se inter ipsum et id cujus est principium, ita ut ex illo aliquo modo per se oriatur. Disp. 12, sect. 1.

naturalis ausübt. Diese positive Einflußnahme des Principes auf Hervorbringung oder Bestand eines von ihm unterschiedenen Anderen ist somit ein wesentliches distinctives Merkmal im Begriffe der Ursache, reicht aber für sich allein nicht aus, das specifische Wesen der Ursächlichkeit im Unterschiede von jenem des Principes kenntlich zu machen; in der Sprache der Theologie heißt der göttliche Vater Princip des göttlichen Sohnes, ohne die Ursache desselben genannt werden zu können, da der Sohn in Bezug auf seine göttliche Wesenheit mit dem Vater Eins ist. Das durch den positiven Einfluß des ursächlichen Principes veranlaßte Esse muß sohin seiner Wesenheit nach von der Wesenheit des verursachenden Principes unterschieden sein. Demgemäß definirt Suarez die Ursache als Principium per se[1] influens esse[2] in aliud.[3] Das Influere esse in aliud[4] haben alle vier Arten von Ursachen mit einander gemein, jedoch auf verschiedene, der Eigenart der besonderen Ursachen angemessene Weise; der Unterschied tritt sowol in der Virtus[5] causandi als auch im Modus causandi[6] hervor. Die formelle Unterschiedenheit der vier Arten von Ursachen schließt nicht aus, daß eine und dieselbe Res Subject und Träger mehrerer

---

[1] Per illam particulam „per se influens" excluditur privatio et omnis causa per accidens, quae per se non conferunt aut influunt esse in aliud. Disp. 12, sect. 2.

[2] Verbum illud „influit" non stricte sumendum est, ut attribui solet specialiter causae efficienti, sed generalius, prout aequivalet verbo dandi vel communicandi esse alteri. Ibid.

[3] Oportet ut ipsummet esse sit causatum, et consequenter essentialiter distinctum ab esse ipsius causae. Ad quod etiam indicandum consulto addidi particulam „in aliud et non „in aliquem" vel „in alium"; nam aliud absolute et proprie non dicitur nisi de eo, quod est in essentia divisum. Ibid.

[4] Leibniz (de stilo philosophico Nizolii, n. 18), welcher in seinem Dringen auf exactes Denken gemeinhin die tropischen Ausdrücke der scholastischen Speculation (emanare, dependere, inhaerere, influere) bemängelt, stößt sich speciell an dieser Definition der Ursache, als deren Erfinder Suarez sich rühmen zu dürfen geglaubt habe.

[5] Materia causat quatenus est passiva potentia, efficiens vero quatenus habet potentiam activam in aliud, forma vero quatenus vim habet actuandi per se ipsam, finis tandem quatenus bonus est et per bonitatem habet vim alliciendi. Disp. 12, sect. 3.

[1] Influxus materiae est per modum potentiae, formae per modum actus; influxus efficientis est per actionem seu mutationem realem, influxus autem finis per mutationem intentionalem. Ibid.

Arten von Ursächlichkeit sein könne;[1] die Möglichkeit dessen ergibt sich aus der Verschiedenheit der Beziehungen einer und derselben Res, und aus der inneren Beschaffenheit derselben als geschöpflicher Realität.[2] Die Nichtvereinbarkeit verschiedener Arten von Causalität in einem und demselben Subjecte kann in der Vollkommenheit[3] oder in der Unvollkommenheit des Subjectes[4] ihren Grund haben. Die innere formelle Unterschiedenheit der vier Arten von Ursachen bringt es mit sich, daß die Wirkung der einen nicht auch jene der anderen sein kann. Die Causa formalis und Causa materialis können ihrer Natur nach nicht dasselbe wirken, und liegen auch in einem gemeinsamen Producte ihres Zusammenwirkens sachlich auseinander;[5] eben so kann ein

---

[1] Eadem enim forma est finis respectu generationis seu alternationis per quam fit et est forma respectu materiae et compositi, et est principium efficiens respectu actionis in aliud, et potest esse materialis causa suarum proprietatum ut est anima rationalis, quatenus est subjectum intellectus vel voluntatis. Ibid.

[2] Eadem res creata potest in sua entitate includere actum potentiae admixtum; et ideo potest ad unam rem comparari per modum actus formalis, ad aliam vero per modum subjecti; actus autem formalis, cum det esse rei, simul esse solet principium agendi aliud, quia operatio consequitur esse; ac denique, quia talis actus aliquod bonum est, etiam potest esse principium metaphoricae motionis. Ibid.

[3] Deus potest esse causa efficiens et finalis, non tamen materialis respectu alicujus, quia est purus actus et nullam habet potentiam passivam neque etiam exercere potest causalitatem formalem, quia haec requirit entitatem incompletam et imperfectam. Et ob eandem rationem angelicae substantiae non possunt exercere causalitatem formalem, quia vero non sunt actus puri, possunt aliqua ex parte exercere materialem respectu aliquorum accidentium; et quia non pura potentia, possunt habere rationem aliquam efficiendi et multo magis finalizandi. Ibid.

[4] Materia prima, cum causalitatem materialem exercere possit, tamen quia est pura potentia, nec causalitatem formalem nec proprie effectivam participat; tamen quia non est ita pura potentia, quin aliquam entitatem et actualitatem habeat, aliquam causalitatem finalem habere potest, ratione cujus anima appetit corpus suum et quaelibet forma materiam. Ibid.

[5] Si sit sermo de propria forma substantiali, semper requirit distinctionem realem a sua causa materiali; et idem est in forma accidentali, quae suam propriam habet entitatem. Quia vero sunt aliquae formae accidentales, quae tantum sunt modi substantiae, ut praesentia localis, vel si quid aliud est hujusmodi, in illis, sicut ratio formae est imperfecta, ita sufficit distinctio modalis. Semper tamen necesse est, ut formalis et materialis causa respectu ejusdem compositi distinquantur realiter vel ex natura rei. Ibid.

bestimmtes Wirkungsprincip nicht zugleich Causa efficiens und Causa finalis eines und desselben Effectes sein.[1] Ein bestimmtes Wirkungsprincip kann beziehungsweise Causa formalis und Causa finalis desselben Effectes sein;[2] das Gleiche gilt in Bezug auf die beziehungsweise Coincidenz der Causa finalis und Causa efficiens.[3] Die Causa efficiens und Causa materialis können, soweit es sich um Causirung eines substanziellen Productes handelt, absolut nicht coincidiren.[4]

Die specielle Lehre von den vier Ursachen wird in folgender Ordnung vorgeführt: Zuerst wird von der Materialursache der Substanz und von jener der Accidenzen gehandelt; sodann von der Formalursache der Substanz und von den accidentellen Formursachen. Hierauf folgt die Lehre von der Causa efficiens, welche in die zwei Hauptpartien von der Causa proxima und Causa prima zerfällt. Bei Besprechung der metaphysischen Qualitäten der Causa proxima oder geschöpflichen Wirkungsursache kommt der Unterschied zwischen naturnothwendig wirkenden und freiwirkenden Causalitäten zur eingehenden Erörterung. Die Auseinandersetzung der Lehre von der Causa efficiens prima faßt die Lehre von der göttlichen Schöpferthätigkeit, Erhaltungsthätigkeit und Mitwirkungsthätigkeit als besondere Abschnitte in sich. Die Lehre von der Causa finalis zerfällt in die zwei Abschnitte von der Causa finalis im Allgemeinen und vom Ultimus finis rerum.

---

[1] Forma exercet causalitatem formalem in eo in quo est, efficientem vero respectu alterius formae vel compositi. Ibid.

[2] Si comparentur ad idem subjectum vel suppositum, optime possunt in eandem rem convenire; eadem enim forma et est finis materiae et eam informat. At vero si comparatio fiat ad ipsum compositum, quod per formam constituitur, sic non potest eadem esse forma et finis respectu ejusdem, quia non est forma finis compositi, sed potius forma est propter compositum ut propter finem suum. Quodsi comparentur ad actionem seu generationem, etiam respectu illius eadem est forma et finis. Ibid.

[3] Duplex finis distingui solet, scil. finis cujus gratia actio fit, vel cui seu in cujus gratiam et commodum fit; ut in curatione finis cujus gratia est sanitas, cui vero est ipse homo cui sanitas procuratur. Prior ergo finis non potest esse eadem res cum causa efficiente, quia est affectus ejus; posterior autem finis optime potest esse eadem res cum causa efficiente. Nam saepe efficiens operatur propter se ipsum; et hoc modo Deus est simul primum efficiens et ultimus finis suorum operum. Ibid.

[4] Materia non potest esse principium formae ex illa educendae, et consequenter non totius compositi. Ibid.

Die Erörterung der Causa materialis gehört der Metaphysik an, insoweit es sich um das allgemeine Wesen derselben handelt; dieses kann aber nicht ohne Zurückgehen auf die Grundbedingung und Grundursache des Vorhandenseins einer Causa materialis, auf die Materia prima, erörtert werden. Zunächst handelt es sich um Nachweisung des wirklichen Vorhandenseins einer Materia prima als allgemeinen Subjectes aller Formationen und Veränderungen im Bereiche der materiellen Dinge. Das Vorhandensein der Materie als eines von den wechselnden Formen des Stofflichen unterschiedenen Trägers der Formen ist durch sich selber klar;[1] nicht minder läßt sich ohne Mühe zeigen, daß es eine Materia communis[2] der von höheren determinirteren Formen vorausgesetzten elementaren Formen der sublunarischen Dinge geben müsse.[3] Die Materia communis wird mit Recht als Materia prima, d. i. als letztes unterstes Subject aller materiellen Formationen und Veränderungen genommen, weil wenn sie nicht letztes unterstes Subject wäre, sondern ein anderes unter ihr zur Voraussetzung hätte, auch die Frage nach dem möglichen Subjecte dieses anderen Subjectes nicht abgewiesen werden könnte, und so in's Unendliche fort. Die Materia prima ist kein Körper oder complete Substanz; sie ist auch nicht, wie Avicenna dafürhielt, eine Zusammensetzung aus einer substanzialen Potenz und incompleten, gleichsam generischen substanzialen Form, da es gemeinhin keine ausschließlich generische Form, welche nicht zugleich ein specifisches Esse

---

[1] Nulla transmutatio naturalis fieri potest, nisi manente communi subjecto sub utroque termino; tum quia alias res quae corrumpitur omnino secundum se totam periret et alia quae incipit esse secundum se totam fieret, atque ita altera transiret in nihilum, altera ex nihilo fieret nulla communi re sub utraque manente; annihilaretur ergo una et crearetur alia, quod naturaliter est impossibile. Tum etiam, quia alias tota actio agentis naturalis esset vel impossibilis vel impertinens ad rerum generationem. Disp. 13, sect. 1.

[2] Evidens est res generabiles et corruptibiles ita transmutari, ut aliae ex aliis vicissim ac mutuo generentur, saltem mediate; ergo necesse est, ut in aliquo communi subjecto conveniant, quod in omnibus maneat, ratione cujus sunt capaces illius mutuae transmutationis; ergo illud subjectum est primum atque adeo prima materialis causa hujusmodi rerum. Ibid.

[3] Elementa mutuo inter se agunt et unum in aliud convertitur sive metiate sive immediate, et mista etiam ex eis generantur, et consequenter in ea etiam resolvuntur; atque ita fit, ut omnia sublunaria, quantum est ex vi suae naturae et compositionis, sint mutuo transmutabilia. Ibid.

verliehe, geben kann. Die Materie hat vielmehr für sich schon ohne Form eine actuelle essentielle Entität[1] und eine actuelle Existenz,[2] obschon letztere von der Form abhängig ist,[3] und erstere nicht ohne innere Habitudinalität zur Form gedacht werden kann. Sofern Suarez die natürliche Möglichkeit des Bestandes der Materie von ihrer Verbindung mit der Form abhängig macht, tritt er in Gegensatz zu Duns Scotus, mit welchem er an der selbsteigenen actuellen Entität der Materie festhält. Von einer reinen Potenzialität der Materie könne nur beziehungsweise gesprochen werden, nämlich mit Rücksicht auf den Act der Information, und mit Rücksicht auf die Actualität schlechthin, welche eben nur dem durch die Information der Materie causirten substanziellen Sein zukommt. Sie hat aber eine von der Form unabhängige physische und metaphysische Entität; erstere, sofern sie als receptives Subject der Materie etwas Reales sein muß, letztere, sofern sie ihre selbsteigene Perfection hat, welcher zufolge das Compositum aus Form und Materie etwas Vollkommeneres ist als die bloße Form. Die Materie läßt sich ihrem essentiellen Concepte nach als eine Zusammensetzung aus Genus und Differenz fassen; und sofern mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen wird, daß die Materie der himmlischen Körper von jener der sublunarischen Welt verschieden sei, sind thatsächlich zwei differente Species der Materia communis vorhanden; jede dieser beiden Arten von Materie hat ihren besonderen metaphysischen Actus formalis, die eine als Materie der ingenerablen, die andere als Materie der generablen körperlichen Substanzen. Diese Charakteristik der Materia prima steht in vollkommenem Einklange mit Suarez' erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Grundanschauungen; in dem abstractiven Wesen des die irdische und himmlische Species der Materia prima in sich fassenden generischen Seins der Materia communis reflectirt sich der allgemeine Charakter der meta-

---

[1] Si materia haberet suum esse essentiae intrinsece per formam, in suo essentiali conceptu includeret actum formae non ut extrinsecum terminum seu additum sed ut intrinsecum actum formalem constituentem; atque ita non esset pura potentia. Disp. 13, sect. 4.

[2] Esse existentiae nullam formam vel modum realem addit supra entitatem essentiae ut actualem et extra causas positam, quia hoc ipso quid entitas concipitur actualis extra causas, concipitur existens. Ibid.

[3] Materia quamvis propriam existentiam habeat, tamen adeo imperfecta est, ut sine formae adminiculo naturaliter esse non possit. Ibid.

physischen Seinsidee Suarez', in seiner Auffassung des Verhältnisses der Materie zur Form das Verhältniß des Erkenntnißobjectes zum Intellecte als rationalem Formprincipe der menschlichen Erkenntniß. Es entspricht seiner Abschwächung des morphologischen Conceptes, daß er nicht bloß, hierin von Thomas abgehend, das Vorhandensein einer Idea propria der Materie im göttlichen Denken vertheidiget, sondern auch dem menschlichen Intellecte einen Conceptus proprius der Materia prima vindicirt, obschon derselbe kein vollkommen distincter und positiver, sondern theils negativer, theils indistincter Concept sei.[1] Suarez' Einstehen für einen Conceptus proprius der Materia prima entspricht der relativen Herausrückung des Objectes der menschlichen Erkenntniß aus der universalisirenden intellectiven Fassungsform desselben; wir erkannten hierin oben den Übergang aus der speculativen morphologischen Apprehension in die Erkenntnißweise des abstractiven Vernunftdenkens. Daß indeß Suarez den speculativen Morphologismus nicht schlechthin abwerfen wolle, erhellt aus seiner Betonung der grundwesentlichen Beziehung der Materia prima auf die Form als kaum zu missende natürliche Bedingung[2] des actuellen Bestehens der Materie, während andererseits die Auffassung der Materie als denknothwendigen Subjectes aller Gestaltungen und Veränderungen im Bereiche der natürlichen Wirklichkeit dem abstractiven metaphysischen Vernunftbegriffe des Ens als denknothwendig vorauszusetzenden Subjectes aller denkmöglichen Realconcepte des Intellectes entspricht. Metaphysisch möglich sind alle Dinge, welche auf irgend eine Weise

---

[1] Per definitionem materiae ab Aristotele traditam, scil. esse „primum subjectum" etc., aliquem conceptum objectivum explicamus; ille autem est proprius materiae, sicut et ipsa definitio. In ea vero definitione „subjectum" quid confusum est et commune; additur vero quod sit „primum", ut ad materiam limitetur; „primum" autem importat negationem prioris subjecti. Perinde est, quod communiter naturam materiae declaramus per rationem „purae potentiae"; nam ratio „potentiae" confusa est et communis; at vero dictio „purae" negationem dicit omnis formae componentis vel constituentis ipsam materiam. Ratio vero est, quia nos vix cognoscimus simplicia propriis conceptibus, nisi adjungendo aliquam negationem; quare hic est frequentior modus declarandi per carentiam formae et completae actualitatis. Disp. 13, sect. 6.

[2] Daß die Materie ohne Form durch unmittelbare göttliche Causalität erhalten werden könnte, vertheidiget Suarez gegen Thomas und die Thomisten. Disp. 15, sect. 9.

sein können; die Metaphysik ist die Lehre von den denkmöglichen Modis und Formen der realen Seinsdeterminationen.

Die der Causa materialis als solcher zukommende Causalität besteht in ihrem unerläßlichen Antheile am Zustandekommen und Bestehen der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanz; sie ist die wesentliche Concausa des Compositum aus Materie und Form; sie ist die reale Möglichkeitsbedingung der Generation eines solchen Compositum und der unerläßliche Träger der Substanzialform desselben. In beiden Fällen ist ihr ein wahrhaft causatives Verhalten zuzuschreiben zufolge der hiebei statthabenden Abhängigkeit der Form von der Materie.[1] Man ist daher auch berechtigt, der Materie als solcher ein substanzielles Sein zuzuschreiben, obschon dasselbe nur ein unvollständiges ist, was gleicher Weise von dem anderen Componenten der zusammengesetzten Substanz, von der Substanzialform gilt; daher Aristoteles das substanzielle Sein in jenes der Materie, der Form und des Compositum eintheilt.[2] Complete Substanz ist natürlich nur das Compositum. An der Realität der Wesensform als Substantia incompleta muß festgehalten werden, weil ohne dem die in sich geschlossene Einheit der Res naturalis fehlen würde.[3] Auf das Vor-

[1] Dicimus formam pendere a materia ut a recipiente vel ut a comparte, compositum vero ut a parte componente. Disp. 13, sect. 7.

[2] Aristoteles de Anima II, c. 1 (p. 412 a, lin. 3 sqq.) distinquit substantiam in materiam, formam et compositum, et formam vocat ἐντελέχειαν, de quo nomine multa erudite scribit Fonseca Metaph. lib. I. in fine. Communiter tamen docent scriptores vocem entelechiae generaliorem esse et plura comprehendere quam substantialem formam; significat enim proprie perfectionem seu actum perficientem rem. Per autonomasiam vero attribui solet formae substantiali, quod sit praecipuus actus et maxima perfectio rei substantialis. Disp. 15, sect. 1.

[3] In uno ente naturali multae proprietates conjunguntur, quae interdum ita sunt inter se subordinatae ut una ab altera oriatur, ut voluntas ab intellectu, interdum vero inter se non habent subordinationem, ut calor et humiditas in aere, albedo et dulcedo in lacte vel plures sensus in animali; ergo haec multitudo et varietas proprietatum, praesertim quando posteriori modo se habent, requirit unam formam in qua omnes uniantur; alioqui essent mere accidentaliter congregatae in eodem subjecto, et una omnino sublata non propterea recederet alia; at oppositum constat experientia; ergo signum est talia accidentia in tali numero, pondere et mensura in tali subjecto et ente requisita non habere connexionem respectu solius primi subjecti primae materiae, sed respectu alicujus compositi, quod ratione formae illum accidentium inter se ordinem requirit. Ibid.

handensein einer realen Wesensform weist das Bestreben bestimmter natürlicher Dinge hin, ihren durch äußere Einwirkungen alterirten ursprünglichen Wesensbestand wiederherzustellen,[1] ferner der Unterschied zwischen Alteration und substanzieller Corruption,[2] die unverkennbare Einigung der wirkenden Kräfte einer Res naturalis in einem sie zusammenhaltenden Principe.[3] Die specifische Diversität der Dinge, von welcher die wunderbare Schönheit und Ordnung des Universums abhängt, wäre nicht möglich, wenn nicht neben der Einen allgemeinen Materialursache der Dinge eine Vielheit substanzialer Formalursachen vorhanden wäre. Im Übrigen deutet Suarez an, daß Aristoteles nicht der erste Begründer der philosophischen Lehre von den Substanzialformen gewesen sei, sondern Plato zum Vorgänger gemacht habe,[4] daß diese Lehre überhaupt aus dem Bestreben den physikalischen Atomismus und naturalistischen Hylozoismus älterer vorsokratischer Philosopheme zu überwinden sich herausgebildet habe, daher sie auch in einem natürlichen Verwandtschaftsverhältniß zur christlichen Anschauungsweise stehe und in der christlich-philosophischen Lehre vom Menschen als Ineinsbildung einer subsistenten Wesensform mit einem stofflichen Leibe ihr Prototyp habe.[5]

---

[1] Si aqua v. g. calefiat et postea removeatur agens, ab intrinseco reducitur ad pristinam frigiditatem; ergo signum est, esse in aqua aliquod intimius principium, a quo iterum manat intensio frigoris sublatis extrinsecis impedimentis. Ibid.

[2] Experimur alterationem ut v. g. calefactionem aquae vel ferri interdum esse adeo vehementem, ut intensissimus calor in eis sentiatur, et nihilominus si actio contrarii agentis cesset, res illae manent vel integrae vel fere integrae in substantia sua, et facile etiam ad accidentalem statum revertuntur; interdum vero adeo procedit alteratio ut omnimoda mutatio fiat, ita ut quamvis removeatur agens, nunquam possit passum illud ad priorem statum redire .... Haec autem mutatio non potest esse alia, nisi quia ipsum substantiale compositum dissolvitur recedente forma substantiali; dantur ergo formae substantiales. Ibid.

[3] Experimur rem aliquam habentem plures operandi facultates, dum intense per unam operatur, impediri ne per aliam operari possit, aut ne cum tanto conatu; ergo est signum, illas facultates esse subordinatas eidem formae, quae per eas principaliter operatur. Ibid.

[4] Ante eum substantialem formam agnovit Plato, ut constat ex Timaeo, ubi formas appellat vere existentium simulacra i. e. idearum participationes, cum tamen ipse non ponat ideas nisi substantiarum. Ibid.

[5] Homo constat forma substantiali ut intrenseca causa; ergo et res naturales. Consequentia probatur supponendo sermonem esse de rebus genera-

Die substanzialen Formen werden mit Ausnahme der rationalen Menschenseele aus der Potenz der schon vorhandenen Materie educirt, nicht als ob sie in der Materie voraus schon auf irgend eine Weise inchoativ oder potentiell enthalten wären, sondern sofern sie, früher nicht seiend, aus der Materie herausgebildet werden, welche in diesem Sinne zur Entstehung der Form und des aus Form und Materie bestehenden Compositum concurrirt. Das Herausbilden aus der Materie hat die Bedeutung eines Machens, welches der von der Causa materialis unterschiedenen Causa efficiens zufällt; in dieser ist die aus der Materie hervorzubildende Form eminenter und virtualiter enthalten, in der Materie aber nur insoweit, als derselben die passive Receptionsfähigkeit zur Aufnahme der Form eignet. Diese Erklärung findet aber ihre Anwendung nur auf die generablen Composita, nicht auf die ingenerablen und incorruptiblen Himmelskörper, deren Materie wol zu ihrer Form sich als Potenz verhält, aber nicht in potentia ad formam ist oder je war, weil durch einen und denselben schöpferischen Act Materie und Form derselben gesetzt wurde, daher die Form derselben nicht aus der Materie educirt, sondern mit derselben concreirt wurde. Bei der ursprünglichen Formation der irdischen Materie ließe sich jedoch selber dann, wenn sie der Zeit nach mit der creativen Setzung der Materie zusammenhienge, nicht von einer Concreation, sondern bloß von einer Eduction der Form sprechen, weil nur die generable, nicht aber die ingenerable Form educirbar ist.

Da die Substanzialform aus der Materie educirt wird, oder jedenfalls die Materie zum Subjecte ihrer selbsteigenen Existenz hat, so kann von einem per se fieri derselben keine Rede sein,[1] auch nicht in accidenteller Weise, wie Thomas annehmen zu wollen scheint.[2]

---

bilibus et corruptibilibus; nam hae sunt quoad hanc partem ejusdem ordinis cum homine et inter eas potest esse transmutatio et vicissitudo; inde tamen facile concluditur a fortiori idem esse dicendum de corporibus incorruptibilibus. Ibid.

[1] Ratio est, quia ejus est per se primo fieri, cujus est esse, cum fieri tendat ad esse; sed id proprie est, quod subsistit, ergo id proprie fit; sed hae formae non subsistunt, sed composita ex ipsis, ergo ad composita proprie et principaliter terminatur actio. Disp. 15, sect. 4.

[2] Thomas 1 qu. 48 art. 8 ad 1^{mum} dicit formas non fieri per se sed per accidens tantum, quod est sano modo intelligendum, late utendo verbo „per accidens" prout idem est, quod cum alio. Ibid.

Die ihr specifisch eignende Causalität kann ihrem Begriffe[1] zufolge in nichts Anderem als in ihrer actuellen Einigung mit der Materie bestehen. Die Wirkungen dieser Causalität sind das Compositum aus Form und Materie und der Bestand der an das Zusammensein mit der Form angewiesenen Materie. Die Causalität der Form ist etwas von der Entität der Form sachlich Unterschiedenes;[2] das Compositum als Wirkung dieser Causalität steht im Range höher als die Form. Der Satz des Averroes, daß die Ursache im Range höher stehe als die Form, leidet keine Anwendung auf das Verhältniß der Form zum Compositum, da dieses ohne Zweifel etwas Vollkommeneres ist als die Form für sich allein. Man versuchte aus Aristoteles Metaph. VII, text. 7[3] das Gegentheil zu erweisen; auch Thomas hielt dafür, daß in der bezüglichen Stelle der Form wenigstens beziehungsweise vor dem Compositum der Vorrang zugewiesen werde. Es ist jedoch durch die Richtigstellung der von den mittelalterlichen Auslegern benützten alten Übersetzung klar gemacht, daß die erwähnte Stelle keine Anhaltspuncte für die Erweisung eines Vorranges der Form vor dem Compositum darbiete.[4] Bezüglich der zweiten Wirkung der Causalität der Form besteht Suarez gegen die Thomisten darauf, daß die Form nicht die Causa propria der Materie als Verleiherin des Esse derselben sein könne, was zwar in Bezug auf die besonderen Wesensformen richtig ist, aber die Frage unbeantwortet läßt, ob es nicht im Wesen der von Gott schöpferisch actuirten Idee der Natur liege, sich sinnlich zu veräußern und in dieser Veräußerung ihrer selbst den

[1] Forma est substantia quaedam simplex et incompleta, quae ut actus materiae cum ea constituit essentiam substantiae compositae. Disp. 15, sect. 5.

[2] Sicut agere aliquid est in rerum natura, ita et informare, quia vere est realiter ac physice causare. Disp. 15, sect. 6.

[3] Suarez nimmt hier auf Metaph. VI, p. 1029 a, lin. 5 sqq. Bezug: *εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λογον κ. τ. λ.*

[4] Existimo Aristotelem nullo modo ibi praeferre formam composito, sed vel nullam inter ea facere comparationem, vel potius praeferre compositum formae, quod notavit Simplicius citato loco, et constat ex versione Argyropoli, quae sic habet: „Si forma prior materia est et magis ens, illud quoque, quod ex ambobus est, prius erit ob eandem rationem." Unde antiqua versio decipit expositores, quia loco nominativi „illud" habet ablativum „ipso". Et quod ad contextum attinet, haec etiam lectio est magis consentanea intentioni Aristotelis; nam praecipue intendit contra antiquos ostendere, materiam non esse maxime substantiam, sed esse minus perfectam ceteris. Disp. 15, sect. 7.

Stoff und das Substrat ihrer realen Selbstexplication sich zu setzen. Jedenfalls scheint sich unter dieser Voraussetzung nicht bloß die von Suarez vertheidigte Einzigkeit der Substanzialform in jedem besonderen Naturgebilde und sinnlichen Lebewesen, sondern auch die metaphysische Realität derselben, welche Suarez nach unserem Dafürhalten in dem oben aus ihm Angeführten nicht überzeugend dargethan zu haben scheint, am besten erweisen lassen zu können. Wir sahen ihn oben von der Realität der substanzialen Lebensform des Menschen ausgehen, welcher analog die Wesensformen der rein sinnlichen Wesen und Objecte verstanden werden sollten; er unterließ aber, diejenige gottgesetzte Realmacht anzudeuten, welche in den rein sinnlichen Existenzen die im Menschen vorhandene subsistente Wesensform analogischer Weise vertritt und solcher Weise vertritt, daß daraus zugleich auch die Unterschiede der Seins- und Lebensformen der rein sinnlichen Existenzen und Wesen sich erklären. Diese stellvertretende Macht ist nun eben nur die dem Stoffe als Bildungsmacht immanente Idee als das in denselben sich projicirende allgemeine Wirkungsprincip der sinnlichen Daseinswirklichkeit.

Jede geschöpfliche Substanz verhält sich zu den ihr inhärirenden Accidenzen als Causa materialis;[1] die Frage ist nur, ob sie unmittelbar durch sich selbst, oder nur durch Vermittelung einer accidentalen Potenz Träger von Accidenzen sein könne, wie Soncinas und Javellus behaupten, auf den aristotelischen Ausspruch Metaph. XII, text. 26[2] sich stützend: eadem esse genera omnia omnium principiorum. Averroes legt dieß so aus, daß die Accidenzen aller Kategorien aus den drei Principien: Materie, Form und Privation zu erklären seien; daraus wird gefolgert, daß jedes Prädicament, wie seine eigene Form und Privation, so auch seine eigene Potenz als nächstes Materialprincip haben müsse, somit nicht unmittelbar die Substanz selber nächstes Materialprincip der Accidenz sein könne. Daraus wurde nun der zum Range eines

[1] Disp. 14, sect. 2.

[2] Vgl. Arist. Metaph. XI, p. 1070 a, lin. 31 sqq. Suarez lehnt die Berufung auf diese Stelle ab: Aristoteles ibi solum asserit, res omnium praedicamentorum habere eadem principia secundum proportionem et analogiam; nunquam vero ait omnia illa principia in eodem praedicamento collocari, imo ponens exempla .... nunquam assignat potentiam, quae debeat esse ejusdem praedicamenti cum forma. L. c.

gemeingiltigen metaphysischen Axioms gelangte Satz abgeleitet: Potentia et actus sunt in eodem genere.[1] Nach Suarez läßt sich die unerläßliche Nothwendigkeit einer zwischen Substanz und Accidenz vermittelnden accidentellen Potenz nicht aufrecht halten, weil sie, jene Vermittelung als unbedingt nothwendig genommen, als Accidenz selber wieder eines Mittleren zwischen sich und der Substanz bedürfen würde. Da die Accidenz zur Vervollständigung der geschöpflichen Substanz gehört, so muß die Receptivität für sie unmittelbar in der Substanz selber enthalten sein; das Vorhandensein einer von der Substanz unterschiedenen Receptionspotenz kann, wo es statt hat, nur in besonderen Ursachen begründet sein. Die Accidenzen der geschöpflichen Geistsubstanz: Intellect, Wille, Fähigkeit der Präsenz an einem bestimmten Orte, eignen unmittelbar der Substanz selber; in den körperlichen Substanzen inhärirt die erste der accidentalen kategorischen Bestimmtheiten unmittelbar der Substanz selber; die Quantität aber ist der Mittler der Inhärenz der Qualität und anderer accidentaler Bestimmtheiten die sämmtlich unter eine andere Kategorie als jene der Quantität fallen, woraus zugleich erhellt, daß das obenerwähnte Axiom: Potentia et actus sunt in eodem genere, sich hier nicht bewahrheitet.[2]

Wie die geschöpflichen Substanzen unmittelbare Causae materiales der ihnen eignenden Accidenzen zu sein vermögen, so ist nach der Ansicht Vieler auch die Materia prima selber zureichende Materialursache der ihr proportionirten Accidenzen, und zwar unmittelbar der Quantität, und mittelst derselben auch der übrigen Accidenzen.[3] Obschon Thomas diesen von Averroes vertretenen Satz in seinen späteren Schriften bekämpft, so hatte er ihn doch anfangs in seinem Sentenzen-

[1] Eodem principio utitur D. Thomas saepe, signatim 1 qu. 77, art. 1: „Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referantur potentia et actus; et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae." In quibus verbis et principium illud et conclusio intenta et ratio conclusionis contineri videntur. Ibid.

[2] Dicendum ergo est, axioma illud communiter intelligi de propria potentia receptiva vel activa. Ut autem verum sit, intelligendum imprimis est de potentia per se primo instituta et ordinata ad talem actum, non vero de potentia vel capacitate intrinsece inclusa et quasi concomitante aliquam entitatem absolutam. Ibid.

[3] Disp. 14, sect. 3.

werke adoptirt; er wurde von Simplicius und Philoponus als die ächte aristotelische Lehre angesehen, und später von Ägydius, Gregor von Rimini, Aureolus, Marsilius von Inghen, Paulus Venetus, Zimara festgehalten. Suarez acceptirt ihn zwar nicht unbedingt, findet ihn jedoch in so weit vollkommen begründet, als der Materie ein Esse proprium zukommt, vermöge dessen sie in ihrer Weise befähiget ist, Träger von Accidenzen zu sein, so daß sie, wenn sie auch thatsächlich ihre Causalität als Träger der Accidenzen nur in Verbindung mit der Substanzialform übt, doch ihrer Natur nach Träger der ihr proportionirten Accidenzen ist, und nicht erst durch die Substanzialform dazu gemacht wird. Es ist wol richtig, daß die Materie primär die Verbindung mit der Substanzialform anstrebt, sie kann aber diese Verbindung nur durch die vorausgehende Aneignung einer prädisponirenden accidentalen Form erreichen. Daß die Quantität als Form der Körperlichkeit etwas der substanzialen Information Nachfolgendes sei, ist wol an sich ganz richtig; damit verträgt sich aber recht wol dieß, daß die Quantitativität der körperlichen Substanz im Materialprincip derselben begründet sei. Wenn durch Zerstörung der Substanzialform eines natürlichen Objectes eine neue Substanz entsteht, so sind zwar nach einer natürlich wahrscheinlichen Annahme die Accidenzen der neuentstandenen Substanz größtentheils nicht numerisch dieselben, wie jene der früher vorhanden gewesenen Substanz; das Gleiche läßt sich aber nicht von der Quantität, und auch nicht von jenen Dispositionen sagen, welche eine teleologische Beziehung auf die neue Wesensform haben, oder wenigstens derselben nicht widerstreiten. Von den vier Ursachen, aus welchen nach del Vio eine Accidenz zu Grunde gehen kann, wäre im gegebenen Falle nur die eine, das Zugrundegehen der früher vorhandenen Wesensform anwendbar;[1] es läßt sich aber zeigen, daß aus dieser Ursache nicht alle Accidenzen der früher vorhanden gewesenen Substanz zu Grunde

[1] Cajetanus de ente et essentia c. 7, qu. 17 notavit, quatuor tantum modis posse desinere accidens, scil. vel ad corruptionem subjecti, vel per introductionem contrarii, vel per desitionem termini, vel per absentiam alterius causae conservantis. In praesenti ergo talia accidentia non possunt desinere ex defectu proprii subjecti cui inhaerent; nam supponimus esse inhaesive in sola materia quae non perit. Item secundus modus corruptionis hic non habet locum, quia quantitas non habet contrarium. De tertio etiam modo constat, non esse ad rem, quia est proprius relativorum. L. c.

gehen müssen. Denn die Wesensform ist nicht unmittelbare Formalursache der Quantität und anderen Accidenzen,[1] und wahrscheinlich auch nicht unmittelbare Wirkungsursache derselben; und wäre sie auch Letzteres, so würde daraus nicht folgen, daß ihr Verschwinden das Zugrundegehen der durch sie gewirkten Accidenzen nach sich ziehen müsse.[2] Sofern die Wesensform mittelbare Formalursache der Quantität und anderer Accidenzen ist, kann das Zusammensein von Wesensform und Materie beziehungsweise als Vorbedingung des Vorhandenseins der Quantität und der anderen Accidenzen bezeichnet werden; dieser Art von Priorität wird jedoch durch die Materialursache der Accidenzen entschieden die Wage gehalten. Die Thomisten geben ihre abweichende Ansicht für die ächt aristotelische aus, und citiren Gen. et corrupt. I, text. 23. 24;[3] Physic. I, text. 81. 82;[4] V, text. 8;[5] Metaph. VII, text. 8;[6] VII, text. 4 et Metaph. XII, text. 43;[7] Categ.,

[1] Accidentia proxime pendent a materia ut a subjecto, et materia pendet a forma in genere causae formalis, ita ut mediate quantitas pendeat a forma in genere causae formalis. Haec autem dependentia non satis est, ut recedente forma pereat quantitas, quia formae quae recedit, succedit alia quae idem numero subjectum conservat. Etenim sub hac ratione quantitas non alia de causa pendet a forma, nisi quia materia pendet; ergo si circa materiam illa dependentia satis suppletur per subsequentem formam, multo magis circa quantitatem. Ibid.

[2] Etiam admissa illa dependentia effectiva immediata non sequitur, recedente forma substantiali perire quantitatem, quia illi causae quae recedit, alia similis succedit sufficiens ad conservandum eundum numero effectum absque interruptione; quando autem causae efficientes ita sibi succedunt, non mutatur effectus sed idem numero manet. Ibid.

[3] Aristot. Gen. et corrupt. I, p. 319 a, lin. 24 sqq. wird die Generation als ein *γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἐξ ἀναισθήτου* bezeichnet, und im Gegensatze dazu die Alteration (p. 319 b, lin. 10 sqq.) als ein Vorgang *ὑπομένοντος τόῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ὄντος* dargestellt.

[4] Physic. I, p. 192 a, lin. 22 sqq. wird gesagt, daß die Materie ihrer Natur nach die Form begehrt.

[5] In Physic. V, p. 226 a, lin. 10 und 17 sqq. wird der Unterschied der Generation von der Alteration und Augmentation darein gesetzt, daß erstere lediglich die *ὕλη*, die beiden letzteren aber eine *φύσις* zum *ὑποκείμενον* haben.

[6] Metaph. VI, p. 1029 a, lin. 20: *λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.*

[7] Metaph. VI, p. 1028 a, lin. 32: *πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.* — Metaph. XI, p. 1071 a, lin. 1 sqq.: *ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ' οὐ χωριστά, οὐσίαι ἐκεῖνα. καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταῦτα, ὅτι τῶν οὐσιῶν ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις.*

c. 2.[1] Suarez entgegnet hierauf, daß Aristoteles in der aus Gen. et corrupt. citirten Stelle unter Subjectum sensibile das Compositum substantiale verstehe, wonach sich auch der Sinn der Worte Nullo sensibili manente ut subjecto (scil. integro et completo, fügt Suarez bei) bestimme. Daß die Materie laut Physic. I, text. 81 primär nach der Substanzialform begehre, ist ganz damit vereinbar, daß sie die zur Reception der Substanzialform disponirenden Accidenzen früher an sich habe. Aus Physic. V, text. 8 ergibt sich nur so viel, daß die Materie, um Subject der Generation sein zu können, nicht durch eine Substanzialform informirt sein müsse, während bei accidentellen Änderungen stets die substantiell informirte Materie oder das Suppositum substantiale vorauszusetzen ist. Der aus Metaph. VII, text 8 citirte Ausspruch besagt lediglich, daß die Materie an sich und ihrem Begriffe nach formlos sei. Die in ihrer generellen Allgemeinheit vollkommen richtigen Aussprüche Metaph. VII, text. 4 und Metaph. XII, text. 43 schließen nähere Determinationen keineswegs aus.[2] Ähnliches ist in Bezug auf die aus Categ. c. 2 citirte Stelle zu sagen.[3]

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob und inwieferne Aristoteles selber den auf ihn fußenden Scholastikern Anlaß gab, seine Ansicht von der Materie auf verschiedene Weise zu interpretiren; wir wollen hier nur bemerken, daß jeder Steigerung der Entität oder Potenzialität der Materia prima eine Schwächung der Entität oder Potenzialität der Wesensform und damit auch des morphologischen

[1] Categ., p. 2 b, lin. 5: *μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.*

[2] Ad quintum testimonium respondetur, substantiam esse priorem natura accidente absolute et simpliciter, si ea etiam absolute et simpliciter comparentur; si vero unaquaeque substantia ad sua accidentia comparetur, est etiam prior simpliciter et in omni genere aut secundum totum aut secundum partem; comparando vero substantiam compositam ad ejus quantitatem est quidem prior perfectione et prior natura in ratione finis et suo modo etiam in genere formalis; tamen in aliquo genere causae scil. materialis non repugnat aliquod accidens esse prius natura aliqua substantia, quod in omni sententia fere omnes authores concedunt; et ita nos dicimus via generationis prius natura quantitatem inesse materiae quam formam. Disp. 14, sect. 3.

[3] Ad sextum testimonium respondetur, non dicere Aristotelem destructa hac vel illa substantia destrui omnia accidentia, quae sunt in illa, sed destructis primis substantiis, quod est verissimum, quia nisi substantiae corruptae succederet alia, non manerent accidentia. Ibid.

Conceptes entspricht. Thomas hatte aus einem speculativen Interesse auf der reinen Potenzialität der Materie bestanden, und kam so ziemlich jenem Standpuncte nahe, auf welchem die Materie nicht mehr eine besondere Entität, sondern vielmehr die allen Naturdingen gemeinsame Qualität des Materialseins bedeutet. Natürlich war dieß nicht die Meinung des Thomas Aquinas, welchem die Materia prima als wirkliche Res galt, aber als schwächste Res, welcher gegenüber der Wesensform ein höchster Grad von Machtbethätigung zukommt. Zufolge dessen erscheint auch die Wesensform bei Thomas in wahrerem und reellerem Sinne als Wirkungsprincip in der Erzeugung neuer Substanzialformen, als in der von seiner Anschauungsweise abweichenden Auffassung der Materia prima, obschon der Begriff der Eduction einer nicht in der Materie als solcher enthaltenen Wesensform aus der Materie beiderseits Schwierigkeiten unterliegt. Die Wesensform soll eine von der Materie als solcher unterschiedene Res sein; ist die Materie selber eine Entität in vollem Sinne des Wortes, so gewinnt das Educiren der Form aus ihr den Anschein einer Herausarbeitung der Form aus der Materie in jenem Sinne, in welchem der Künstler aus dem Stoffe die von ihm gedachte Form herausarbeitet, von der man nicht sagen kann, daß sie, soweit sie im stofflichen Gebilde sich darstellt, eine vom Stoffe unterschiedene Res sei; als solche existirt sie nur im Gedanken des Künstlers und des sinnigen Beschauers. Gilt umgekehrt die natürliche Wesensform im vorhinein für etwas ungleich Reelleres als die Materia prima, so ist es schwer zu fassen, wie sie aus der Materie soll educirt werden können. Dieß sind sonach jene Denkschwierigkeiten, welche bei einer abstract universalisirenden Aufstellung von Materie und Form als allgemeinsten Constitutivprincipien der natürlichen Dinge sich ergeben. Suarez anerkennt ausdrücklich die mit dem Begriffe der Eduction der Formen verbundenen Schwierigkeiten, betont aber, daß diese Eduction eine unläugbare Erfahrungsthatsache sei,[1] die sich nicht etwa dadurch beseitigen lasse, daß man der Generation eine unmittelbare Creation substituirt,[2] oder

[1] Sicut videmus ignem calefacere, ita generare ignem, et solem producere mineralia et terram actione etiam solis germinare herbam etc. Disp. 18, sect. 1.

[2] Neque ex parte rei factae, neque ex modo quo fit, requiritur infinita ad earum effectionem; ergo talis virtus non excedit capacitatem causarum creatarum; ergo est illis communicata a prima causa estque illis connaturalis (ibid.). In diesen Schlußfolgerungen wird freilich von der Möglichkeit einer

die Eduction der Formen geschöpflichen Geistwesen zuweist.[1] Es kann sich also nur darum handeln, das den geschöpflichen Substanzialformen zugewiesene Eductionsvermögen sich in rationaler Weise zurechtzulegen. Hier kommt nun vor Allem einmal die in der Philosophie gemeinhin anerkannte instrumentale Thätigkeit der accidentalen Formen in Betracht, von welcher man anzunehmen hat, daß sie den geschöpflichen körperlichen Substanzen nicht bloß zur Zierde, sondern zur Erzielung bestimmter Wirkungen verliehen worden seien. Die Möglichkeit des Antheiles der accidentalen Formen an der substanziellen Generation ist ein Correlat der von den generirten Substanzen mittelst ihrer accidentalen Formen ausgeübten Thätigkeit,[2] und es ist deßhalb nicht nöthig, auch nicht einmal zulässig, mit del Vio die Concurrenz der accidentalen Formen zur substanziellen Generation zu einer bloßen alterativen Thätigkeit herabzusetzen, deren unerklärlicher Abschluß die Generation wäre.[3] Duns Scotus war nicht, wie es nach den Äußerungen einzelner an del Vio sich anschließender Thomisten scheinen möchte, der erste, welcher diese Concurrenz der accidentalen Formen zur generativen Thätigkeit von den bloß alterativen Thätigkeiten derselben unterschied; bereits Aristoteles lehrte so in seinem ersten Buche de Gent. et corrupt. so wie im ersten und fünften Buche seiner

---

anderen Erklärungsweise, die mit der Immanenz der Idee im Stoffe gegeben ist, völlig abstrahirt.

[1] Quod haec efficientia non sit spiritibus creatis attribuenda, ex eo patet, quod sunt improportionati ad hujusmodi actionem; causae autem corporales sunt magis proportionatae et accommodatae. Ibid.

[2] Recte dicitur accidens proportionatum formae substantiali posse esse ex natura sua instrumentum accommodatum ad tatem actionem, quia licet in ratione entis sit inferioris ordinis forma accidentalis comparata ad substantialem, tamen in modo essendi habent proportionem, si utraque sit pendens a materia; et similiter commensurantur in ratione dispositionis et formae, et eadem ratione possunt proportionari in ratione instrumentariae virtutis et actionis seu termini. Nam sicut est connaturale substantiae operari per accidentia sibi proportionata, ita est connaturale illi fieri semper per accidentales dispositiones sibi proportionatas tanquam per instrumentum accommodatum. Disp. 18, sect. 2.

[3] Aequivoce utuntur vocibus cum ajunt generationem esse terminum motus seu alterationis; nam potest dici terminus intrinsece et proprie, et sic est plane falsum; nam talis terminus alterationis non est nisi qualitas quae per eam fit. Imo in universum impossibile est, actionem esse terminum alicujus motus, quia de intrinseca rationis est ut sit via, et quod non per aliam actionem fit, sed per se ipsam. Ibid.

Physica, daher auch viele Thomisten: Capreolus, Soncinas, Silvester u. A. die von Scotus vertretene Ansicht als richtig anerkannten. Die instrumentale Thätigkeit der accidentalen Formen würde aber für sich allein nicht ausreichen, eine Wirkung zu setzen, die an sich vornehmeren Ranges ist als die accidentalen Formen, und sie würden zur Herbeiführung dieser Wirkung nicht beitragen können, wenn sie nicht von der wirkenden Substanzialform beeinflußt wären, die aber nebstdem auch für sich selber thätig und darauf gerichtet ist, eine ihr ähnliche Form aus dem ihrer Thätigkeit unterstellten Stoffe der neu zu erzeugenden Substanz zu educiren. Suarez vertheidiget die unmittelbare Intervention der causativen Substanzialform gegen jene Thomisten, nach deren Dafürhalten die Thätigkeiten der accidentalen Formen schon per se die generative Wirkung zu erzielen im Stande sind;[1] er zeigt sich jedoch mit Thomas darin einverstanden, daß die accidentalen Formen auch losgetrennt von der Substanzialform den ihnen zukommenden Einfluß auf die substanzielle Generation ausüben können.[2] Nur muß in einem solchen Falle der Ausfall der Thätigkeit der Substanzialform durch eine höhere physische Causalität z. B. durch jene der Sonne supplirt werden; und soweit eine physische Ursache höheren Ranges nicht zur Erklärung der von den separirten accidentalen Formen causirten Wirkungen ausreicht, muß auf die allgemeine Mitwirkung Gottes zu den Thätigkeiten der geschöpflichen Potenzen als eigentlichen Erklärungsgrund zurückgegangen werden, welcher seinerseits wieder entweder aus allgemeinen kosmologischen

---

[1] Non satis est dicere formis attribui efficientiam, quia ab illis manant qualitates, per quas solas exercent omnes actiones suas, quia haec non est propria et per se efficientia, sed tantum remota et radicalis. Nam actio quae immediate oritur a sola forma accidentali, a sola etiam illa per se et essentialiter pendet tanquam a principio proxima, ut omittam concursum causae universalis. Cujus signum est, quia si Deus conservet calorem v. g., conservari etiam potest omnis actio, quae ab illo solo proxime procedit; ergo signum est, formam substantialem non esse principium per se talis actionis: ergo si forma nunquam potest actu influere cum facultate accidentali, nunquam habet veram et propriam efficientiam, quod Aristoteles Gen. et Corrupt. II, text. 54 et 55 reprehendit, et non parum derogat perfectioni formae substantialis. Ibid.

[2] Saepe generantur substantiae mediis accidentalibus, quando nulla est forma substantialis a qua possit esse actio, quia vel longe abest vel omnino non est. Ibid.

Gründen,[1] oder wegen der Eigenart der Natur und Beschaffenheit eines particulären Agens zu postuliren ist, welches bezüglich bestimmter Functionen specifisch an die göttliche Mitwirkung gewiesen ist, wie die höher entwickelten Thiere in ihren Generationsacten, und in ganz besonderer Weise der Mensch.[2]

Suarez geht in eine nähere Erörterung darüber ein, in welcher Weise die Substanzen ihre Accidenzen causiren. Er unterscheidet zwischen Accidenzen, welche vermöge einer natürlichen Dimanation aus der Substanz hervorgehen, und zwischen Accidenzen anderer Art, welche nicht auf diese Weise entstehen. Die Accidenzen ersterer Art können die Substanz zum unmittelbaren Wirkungsprincipe haben, oder auch durch Vermittelung eines Accidens aus derselben hervorgehen,[3] die Accidenzen letzterer Art aber haben jederzeit ein Accidens zum nächsten unmittelbaren Wirkungsprincipe. So sind die Qualitates primae der Elementarkörper die Medien der accidentalen Wirksamkeiten dieser Körper; der Himmel wirkt durch Qualitäten, die von seiner Substanz unterschieden sind, auf die sublunarische Welt ein; die unbeseelten Corpora mixta: Metalle, Edelsteine, üben die ihnen zugeschriebenen Wirksamkeiten mittelst accidentaler Kräfte; Ähnliches gilt von den Kräutern und Pflanzen. Eben so müssen die verschiedenen Wirksamkeiten der menschlichen Seele von der Substanz der Seele unterschiedene Potenzen zu ihren nächsten Principien haben; dieß

---

[1] Interdum debitus est hic concursus Dei ex generali ratione naturae universalis, ne pervertatur ordo universi aut materia sine forma maneat vel in nihilum transeat, sicut aquam moveri sursum ad replendum vacuum est solum ex causa naturae universalis, et ideo creditur fieri ex solo imperio et impulsu authoris sui, nisi fortasse id muneris sit a Deo commissum alicui intelligentiae, quia motus localis non excedit activitatem et ministerium ejus. Ibid.

[2] Humanum semen neque instrumentaliter potest ad animam humanam efficiendam operari sed tantum ad organizandum corpus. In aliorum vero animalium generatione, quia animae materiales sunt, educuntur de potentia materiae, et ideo potest semen instrumentaliter saltem concurrere ad earum effectionem, non tamen sine ope causae superioris, quae suppleat assistentiam et actualem influxum superioris formae. Ibid.

[3] Intellectus v. g. proxime manat a substantia animae et quantitas a materia vel forma; unde respectu harum proprietatum non potest assignari aliquod principium intrinsecum ac accidentale, est ergo substantiale. At vero figura v. g. aut ubi resultat media quantitate, et albedo resultat a tali mistione primarum qualitatum. Disp. 18, sect. 3.

ergibt sich in Bezug auf die vitalen Thätigkeiten und Sinnesthätigkeiten schon daraus, weil die Principien derselben keine spirituellen Entitäten sind. Aber auch abgesehen hievon müssen diese Principien von der Substanz der Seele unterschieden werden, und sind auch in den Thieren von derselben unterschieden; ihre Unterschiedenheit von der Substanz der Seele ergibt sich aus dem ihnen eignenden Vermögen der Anspannung und Nachlassung, so wie aus der durch die Organisation des animalischen Körpers und durch die Verschiedenheit der Sinnesorgane bedingten Verschiedenheit ihrer Thätigkeiten. Daß auch die rein geistigen Thätigkeiten der menschlichen Seele nicht unmittelbar von der Seelenessenz ausgehen, läßt sich zwar nicht auf dem Wege der natürlichen Erfahrung erproben, wol aber durch ontologisch-metaphysische Gründe erhärten.[1] So rechtfertiget sich durch ein inductives Denkverfahren der thomistische Satz, daß in jedem geschöpflichen Suppositum das unmittelbare Princip des Thätigseins und Wirkens von der Substanz des Suppositum unterschieden, somit ein Accidenz sein müsse. Nur die substanzielle Generation wird unmittelbar durch die Substanz selber gewirkt; wenn nun selbst bei dieser Action die Thätigkeiten der Accidenzen concurriren, so wird um so viel mehr jede andere von der substanziellen Generation unterschiedene Action von der Substanz unterschiedene Accidenzen zu ihren unmittelbaren Wirkungsprincipien haben. Obschon aber die Unterschiedenheit der Actions- und Wirkungsprincipien der geschöpflichen Supposita von den Substanzen derselben auf dem Wege der Induction thatsächlich feststeht, so kann man doch nicht so weit gehen zu behaupten, daß es Gott unmöglich wäre, Substanzen zu schaffen, die unmittelbar durch sich selber wirken; denn es läßt sich nicht beweisen, daß nur eine Substanz von unendlicher Vollkommenheit unmittelbar durch sich selber wirken könne.[2] Darum stand auch Thomas davon ab, den von

---

[1] Intelligentia creata est mutabilis ab intrinseco in actibus intelligendi, et non est mutabilis in substantia sua intrinsece; ergo actus intelligendi non est substantia ejus, est ergo accidens ei superadditum. Disp. 35, sect. 4.

[2] Allerdings stehen auch der Erweisung der Möglichkeit des Gegentheiles in Ansehung der Limitation der geschöpflichen Substanzen erhebliche Schwierigkeiten entgegen: Cujus ratio videtur esse improportio et distantia, quae est inter tale principium et talem actionem, ne possint conjungi nisi per aliquod proportionatum medium, qualis et facultas seu potentia accidentalis Et ideo sola substantia infinita, quae omnem proportionem excedit, omnemque vincere

ihm aufgestellten Satz als einen absolut denknothwendigen hinzustellen; Capreolus und del Vio bemühten sich unnöthiger Weise, denselben als unumstößliches Gesetz des creatürlichen Seins zu erhärten; ihre Bemerkungen aber gegen Scotus und Gregor von Rimini, welche eine reale Unterschiedenheit der activen Seelenpotenzen von der Seeleneſſenz nicht anerkennen wollten, sind als vollkommen zutreffend zu erachten.

Unter den Accidenzen eignen sich einzig jene der Qualität zu nächsten unmittelbaren Wirkungsprincipien der von den geschöpflichen Suppositis ausgehenden Thätigkeiten. Dieß steht zunächst auf dem Wege der Erfahrung fest,[1] und ergibt sich weiter indirect daraus, daß keine Accidenz irgend einer anderen Kategorie sich zu einem Actionsprincipe eignet, weder die Quantität,[2] noch die Relation,[3] noch die Actio[4] und Passio,[5] eben-

---

potest improportionem, sufficiens est per seipsam ad omnem hujusmodi effectum et actionem. Disp. 18, sect. 3.

[1] Omnes actiones, quae tendunt ad substantiam, fieri solent mediis qualitatibus, vel primis vel quae eminenter contineant primas. Actiones etiam vitales mediis qualitatibus fiunt; facultas etiam movendi localiter semper est aliqua potentia de praedicamento qualitatis, adeo ut etiam ad modum projectorum censeant philosophi necessarium esse impetum impressum, qui sit qualitas motiva. Ibid.

[2] Quantitas non est productiva alterius quantitatis, ut experientia probat. Et ratio est prima, quia quantitas sequitur materiam et ideo imitatur naturam ejus estque ad recipiendum et non ad agendum. Secundo, quia quantitas revera est per se producibilis de novo, imo juxta nostram sententiam neque concomitanter . . . sed solum fit, ut quantitas, quae prius erat unius rei, simul cum materia incipiat esse alterius; unde si addatur rei praexistenti, fit augmentatio vel propria vel impropria. Semper tamen fit illa mutatio praevia alteratione et generatione vel aggeneratione, cujus principium proximum est qualitas. Ibid.

[3] Relatio ex omnium sententia non est activa . . . Relationes creatae nullam rem addunt suo fundamento, unde non sunt activae nisi relatione illius, quod si illud non est activum, non est unde habeat efficientiam; illud autem nunquam invenietur activum, nisi quando est aliqua qualitas. Ibid.

[4] Actio non est vere ac proprie principium agendi; nam est ipsa causalitas agentis, et in hoc consistit ejus ratio; causalitas autem non est principium agendi sed est a principio quod supponit. Ibid.

[5] Actio et passio in re non distinguuntur actu sed tantum fundamentaliter, ubi actio passionem habet adjunctam; unde si actio non est principium agendi, multo minus passio. Ibid.

sowenig die Accidenzen des Ubi,[1] der Lage, der Zeit- und des Habitus.[2]

Die Qualitäten gliedern sich als Actionsprincipien dem Bereiche der Causae efficientes ein und scheiden sich als solche mehr oder weniger von ihrem substanziellen Träger ab. Sie haben zwar wesentlich die Bedeutung von Instrumentalursachen; in strengem Sinne aber sind nur die Vitalpotenzen der Seele dafür zu nehmen,[3] nicht so die übrigen Accidenzen.[4] Die als Instrumentalursachen im eigentlichen Sinne wirksamen Potenzen sind ausschließlich als Wirkungen der Causa efficiens ihres Subjectes anzusehen, und fallen der Sache nach mit ihrem Subjecte als Passum zusammen, auch dann, wenn dieses Passum zum Objecte der Thätigkeit der activen Potenz wird, wie z. B. in der räumlichen Selbstbewegung des Engels. Nur soweit es sich um einen physischen Act handelt, z. B. Alteration oder Augmentation, tritt ein realer Unterschied der wirkenden Potenz vom Subjectum passum zu Tage.[5] Bei den rein immanenten seelischen Thätigkeiten fällt nicht nur die Unterscheidung zwischen Principium agendi und Principium recipiendi als zweier Principia ut quod weg, welche bei der räumlichen Selbstbewegung des Engels in Anwendung kommt, sondern selbst die Unterscheidung dieser beiden Prin-

---

[1] Si locus sumatur pro superficie continente, eadem ratione non est principium agendi qua neque quantitas . . . Si vero loquamur de ubi, prout est intrinseca praesentia seu motus locati, sic jam manifestum est, non esse principium alicujus actionis; et quidem interdum conditio agendi propter propinquitatem, non tamen est ratio seu principium agendi. Ibid.

[2] Situs in re non distiquitur ab ubi nisi aliqua denominatione, relatione aut figura. Habitus vero solum addit denominationem quamdam extrinsecam. Tempus autem et in universum duratio non est aliquid in re indistinctum a re quae durat, vel ad summum est modus, et ideo omnia ista formaliter. Ibid.

[3] Potentiae animae ad actiones vitales merito dici possunt instrumenta conjuncta animae, quatenus illi subordinantur sicut principali formae, ut sine actuali influxu et quasi motione illius suas operationes efficere non possint. Disp. 18, sect. 6.

[4] In aliis accidentibus, quae non ita pendent in sua actione a substantiali forma, multo minor ratio instrumenti reperitur respectu talium actionum; unde, quod ad rem attinet, verissime existimantur principia principalia talium actionum. Ibid.

[5] Omnis causa efficiens per motum physicum et actionem transeuntem distinquitur in re aliquo modo a materiali causa respicienti effectum. Disp. 18, sect. 7.

cipien als Principia ut quo,[1] wenigstens soweit es sich um Acte des Begehrens handelt.[2] Daran glaubt Suarez mit Duns Scotus den Thomisten gegenüber festhalten zu sollen.[3]

Eine weitere Frage ist, ob das geschöpfliche Agens als Causa efficiens in einem unmittelbaren Contacte mit dem Objecte stehen müsse, auf welches es wirken soll. Suarez erklärt die Wirkung des Agens für unmöglich, wenn das Object der Action durch ein Vacuum vom Agens geschieden ist; befindet sich statt des Vacuum ein reales Medium zwischen dem Agens und dem Objecte, so kann das Agens nur dann, wenn es das ganze reale Medium durchwirkt, das Object erreichen. Auch geistige Wesen und Potenzen müssen mit den Körpern, welche durch sie bewegt werden sollen, in unmittelbaren oder durch Zwischenkörper vermittelten Contact treten. Nicht minder ist die Einwirkung rein geistiger Wesen aufeinander als unmittelbarer Contact derselben anzusehen.[4]

Das Streben jeder Causa efficiens ist darauf gerichtet, das Object ihres Wirkens sich zu verähnlichen, setzt also eine vorausgehende Unähnlichkeit des Objectes mit der Causa efficiens voraus, so daß in Ermangelung einer derartigen Unähnlichkeit auch der

[1] Cum actio immanens non solum in eodem supposito, sed etiam in eadem potentia eliciente maneat, nihil vetat, quominus etiam in proximo principio quo agente et recipiente illam non inveniatur in re distinctio. Disp. 18, sect. 7.

[2] In actionibus cognoscendi semper aut fere semper distinguitur proximum principium agendi a principio recipiendi. Ratio est, quia ad efficiendum hanc actionem praeter facultatem vitalem requiritur species supplens vicem objecti et loco illius concurrens ad actum. Et ita principium agendi est potentia ut informata specie, principium autem recipiendi est sola potentia. Ibid.

[3] Omnes actus appetendi proxime procedunt ex ipsa naturali inclinatione talis appetitus. Ergo vel dicendum est, omnes actus hujus appetitus tribui generanti, quod est ridiculum, vel certe fatendum est eandem omnino potentiam per se ipsam esse principium proximum agendi et recipiendi talem actum. Nec video, quid incommodi inde sequatur, ut propter illud vitandum Soncinas, Javellus et alii tam scrupulose inquirant in omni potentia agente et recipiente aliquod comprincipium agendi et non recipiendi. Ibid.

[4] D. Thomas (Pot. qu. 6, art. 7 ad 12^{mum}) generaliter dicit, substantiam angeli debere conjungi rebus quas movet; non dixit corporibus, sed rebus, ut indicaret, doctrinam esse generalem. Disp. 18, sect. 8. Suarez hält an dieser Anschauungsweise fest gegen Thomas' selbsteigene Abweichungen von derselben an anderen Stellen, in welchen der Verkehr der reinen Geister unter einander als Actio in distans gefaßt wird.

Wirksamkeit einer Causa efficiens nicht Raum gegeben ist. Diese Unähnlichkeit beschränkt sich indeß darauf, daß Agens und Passum sich wie Habitus und Privatio, oder wie Actualität und Potenzialität zu einander verhalten; eine positive Contrarietät zwischen Agens und Passum kann aus besonderen natürlichen Gründen statthaben, ist aber keine unerläßliche Bedingung der Bethätigung der Causa efficiens. Bei der Wirksamkeit einer äquivoken Causa efficiens handelt es sich nicht um Erwirkung einer formellen Ähnlichkeit des Passum mit dem Agens, daher auch keine formelle Unähnlichkeit als Möglichkeitsbedingung der Wirksamkeit des Agens vorauszusetzen ist.[1] Die Contrarietät eines Passum kann die Wirksamkeit des Agens entweder völlig hindern, oder verzögert wenigstens das Durchgreifen derselben; alle nicht momentan eintretenden sondern erst in zeitlicher Aufeinanderfolge sich vollziehenden Wirkungen sind auf Rechnung des Widerstandes eines Passum contrarium zu setzen.

Die geschöpflichen Causae efficientes scheiden sich in naturnothwendig wirkende und freiwirkende. Im Wesen ersterer liegt es, daß sie beim Zusammentreffen der ihrer Bethätigung erforderlichen Bedingungen unausweichlich jene Wirkung setzen, zu deren Efficienz sie durch ihre Natur determinirt sind. Die Macht der Naturnothwendigkeit ist so groß, daß sie nur durch Gott gehemmt werden kann, ohne daß jedoch durch eine solche Hemmung die Wesensbeschaffenheit der naturnothwendig wirkenden Kräfte alterirt würde.[2] Zu den naturnothwendigen Causae efficientes gehören alle jene, welche ohne Denkorientirung thätig sind; auch die Äußerungen des

---

[1] Causa aequivoca non supponit in passo formalem dissimilitudinem i. e. carentiam illius formae secundum speciem quam in se habet, sed supponit dissimilitudinem inter passum, ut actioni supponitur et per actionem perficitur, et consequenter etiam supponit in passo carentiam illius similitudinis, quae inter formam aliquam formaliter sumtam et aliam quae eminenter continet illam intercedere potest. Disp. 18, sect. 9.

[2] Deus ipse non videtur posse facere, ut in sensu composito causa, quae natura sua necessario agit, ab agendo cesset, positis omnibus requisitis ad actionem, sed solum potest auferre aliquod ex requisitis, et ita simpliciter seu in sensu diviso potest facere, ut talis causa non operetur. Ut in dicto exemplo (trium puerorum Dan. c. 3) impedivit actionem ignis negando igni concursum suum i. e. non applicando virtutem suam ad operandum cum igne; hoc autem est unum ex praerequisitis, ut ignis agere possit. Disp. 19, sect. 1.

sinnlichen Begehrens sind dahin zu rechnen, weil ihr Theilhaben an der rationalen Denkorientirung in der Cogitativa kein wahrhaftes Theilhaben an der Ratio humana ist.

Das Wesen der freiwirkenden geschöpflichen Causa efficiens besteht im Unterschiede von jenem der nothwendig wirkenden darin, daß es bei Gegebensein aller zum Handeln und Wirken erforderlichen Bedingungen in ihrer Macht steht zu handeln oder nicht zu handeln. Nothwendige Prärequisite der freien geschöpflichen Willensäußerung sind die derselben vorausgehende und die dieselbe begleitende göttliche Willensäußerung. Es gehört zum Wesen der geschöpflichen Willensfreiheit, daß weder durch die eine noch durch die andere der beiden göttlichen Willensbewegungen das Vermögen des geschöpflichen Willens, eine bestimmte Handlung zu setzen oder zu unterlassen, aufgehoben werde. Die erste der beiden göttlichen Willensbewegungen ist Object der theologischen Erörterung; die Philosophie hat es mit der zweiten jener beiden göttlichen Thätigkeiten zu thun, mit der Concurrenz der göttlichen Thätigkeit zu jener des bereits activ gewordenen geschöpflichen Willens; da derselbe unabhängig von der göttlichen Concurrenz in Kraft seines selbsteigenen Wollens in Thätigkeit übergegangen ist, und die göttliche Concurrenz nur in Folge seines Activgewordenseins eintritt, so ist letztere lediglich als Correlat der willensfreien geschöpflichen Thätigkeit aufzufassen. Suarez ist hier darum zu thun, zu zeigen, daß die Nothwendigkeit der göttlichen Concurrenz zum menschlichen Thun die Freiheit desselben nicht aufhebt; er weiß sich hierin mit Anselm[1] und auch mit Thomas Eins. Er gibt den Thomisten

[1] Et hoc ipsum est, quod dixit Anselmus lib. de Concordia praesc. (in principio) et lib. II cur Deus homo capp. 17 et 18, necessitatem ex suppositione antecedente tollere libertatem, non vero ex suppositione consequente. Suppositionem antecedentem vocat omne id, quod nos diximus praerequisitum antecedenter, seu ex parte actus primi ad actum liberum; unde hanc suppositionem antecedentem ipse vocat causam rei, et ideo si ex tali suppositione necessario sequitur actus, tollitur libertas, de cujus ratione est ut cum omnibus illis praerequisitis maneat potentia integra ad agendum et non agendum etiam in sensu composito respectu talium conditionum antecedentium. Suppositionem autem consequentum vocat omnem illam, quae includit ipsammet actionem creaturae, quia jam supponit usum liberum. Unde necessitas ex illa non potest ipsum liberum usum auferre, quia non est necessitas rei sed illationis tantum, ut D. Thomas dixit Ver. qu. 24, art. 1 ad 13^{tium}. Disp. 19, sect. 4.

den von denselben gegen Duns Scotus vertheidigten Satz zu, daß eine geschöpfliche Willensfreiheit auch unter Voraussetzung eines naturnothwendigen Wirkens Gottes denkbar wäre, vorausgesetzt jedoch, wie Suarez beifügt, daß die naturnothwendige Causalität Gottes sich innerhalb jener Schranken hielte, deren Überschreitung die geschöpfliche freie Selbstbethätigung erdrücken würde. Die Nichtbeachtung dessen erkläre sich aus einer fehlerhaften ungenügenden Auffassung des Begriffes der menschlichen Willensfreiheit von Seite der genannten Theologen, welche einzig das Verhältniß der Willenspotenz zum Objecte der Handlung in's Auge fassen.[1]

Suarez ist bemüht, die Wahlfreiheit des menschlichen Willens auch gegen jede psychologische Determination sicher zu stellen. Er erklärt deßhalb, daß das Liberum arbitrium nicht in irgend einem Actus oder Habitus bestehe, sondern lediglich Potenz sei, welche durch nichts ihrer Selbstbethätigung Vorausgehendes, sei es von Seite des Intellectes oder des Willens, determinirt werden könne. Man hat wol zuzugeben, daß der pflichtwidrigen Selbstentscheidung jederzeit ein fehlerhaftes Urtheil des Intellectes vorausgehe; dieses Urtheil ist jedoch bereits von einer ungehörigen Willensstimmung beeinflußt, der Irrthum des Intellectes somit ein selbstverschuldeter freiwilliger Irrthum. Die das Wesen des wahlfreien menschlichen Willens charakterisirende Libertas indifferentiae ist sowol in Bezug auf das Exercitium actus als auch in Bezug auf alle besonderen Strebeziele des das Gute im Allgemeinen natürlicher Weise begehrenden Willens vorhanden. Das natürliche Begehren des Guten im Allgemeinen oder des Guten als solchen ist allerdings der Libertas indifferentiae entrückt, ohne daß es deßhalb ein unfreies blindes Wollen wäre; denn es ist mit dem rationalen Gedanken des Guten verknüpft und durch diese seine Rationalität der blinden Naturnothwendigkeit entrückt. Die Meinung einiger Nominalisten (Occam, Biel u. A.), daß die Wahlfreiheit im Momente des wirklichen Handelns untergehe, wird von Suarez verworfen.[2] Gregor von Rimini lehnt

[1] Opinantur (quidam Thomistae) ad liberam actionem creaturae satis esse, quod per facultatem ex se liberam operetur et quod ab objecto non necessario trahatur seu ad unum determinetur. Hoc vero fundamentum falsum est et magnam praebet occasionem errandi in hac materia. Ibid.

[2] Si voluntas in instanti, quo elicit actum, non libere procedit in actum, nunquam antea fuit libera in ordine ad illum actum, quia tantum fuit libera

zwar diese Ansicht ab, verfällt aber in einen Irrthum anderer Art, der mit dem von ihm verworfenen Irrthum große Ähnlichkeit hat.[1]

Durch das Vorhandensein wahlfreier geschöpflicher Willen wird eine bestimmte Art von Contingenz des Geschehens involvirt, welche ohne das Vorhandensein derselben im Weltdasein nicht statthaben würde. Nicht als ob der Begriff des contingenten Geschehens als eines Mittleren zwischen absolut Nothwendigem und Unmöglichem einzig auf das Thun der wahlfreien geschöpflichen Potenzen seine Anwendung fände; ein absolut nothwendiges Geschehen im geschöpflichen Weltdasein ist schon durch die Beziehung desselben zur Causa prima ausgeschlossen, von deren Concurrenz zum Wirken der geschöpflichen Potenzen die Wirksamkeiten derselben abhängen, weil in Ermangelung dieser Concurrenz die geschöpflichen Potenzen nicht wirken könnten. Aber auch abgesehen von der Concurrenz der Causa prima kann im Bereiche der naturnothwendig wirkenden Potenzen ein contingentes Geschehen statthaben, weil die naturnothwendigen Wirkungen der reinen Naturkräfte nur beim Zusammentreffen aller zum Eintritte seiner Wirkungen erforderlichen Bedingungen statthaben. Allerdings trägt auch das Nichteintreten jener Wirkungen den Charakter einer Naturnothwendigkeit an sich; und hiedurch unterscheidet sich die im Bereiche des reinen Naturdaseins statthabende Contingenz von jener im Wirkungsbereiche der wahlfreien geschöpflichen Causalitäten, welche mit jener Naturnothwendigkeit nicht behaftet ist.

Die Causae proximae sind nicht bloß in ihrem Wirken, sondern auch in ihrem Bestande von der Causa prima abhängig, und hätten ohne creative Setzung niemals in's Dasein eintreten können. Dieß läßt sich auf inductivem Wege erweisen, indem gezeigt wird, daß weder die irdische und

---

per respectum ad illud instans in quo erat libere effectura talem actum. Item, si illo instante non libere sed necessario habet actum, pari ratione toto tempore praecedente, quo actu caruit, non libere sed necessario caruit, et eadem ratio erit de tempore futuro; ergo revera nunquam est usus libertatis. Disp. 19, sect. 9.

[1] Addit Gregorius, facta suppositione quod voluntus elicuit actum, non solum non posse pro eodem instanti illum deserere, verum etiam neque in tempore immediate sequente, quia existimat repugnare actum desinere in eodem tempore in quo incipit esse. Sed neque in Theologia neque in Philosophia habet haec sententia fundamentum. Non enim repugnat rem quae fit, pro unico tantem instanti durare; nam potest idem instans esse prinum et ultimum esse rei. Ibid.

himmlische Körperwelt, noch auch die geistigen Wesen ohne Creation in's Dasein treten konnten. Die Gebilde der irdischen Körperwelt sind lauter corruptible Individuen; die Elementarkörper sind zwar nicht in absolutem Sinne corruptibel, aber doch in absolutem Sinne generabel, und müssen demnach entweder aus Nichts oder aus einer Materie hervorgebracht worden sein. Die Materie, aus welcher sie hervorgebracht worden sind, kann das Sein nicht aus sich selber haben, weil sie überhaupt natürlicher Weise aus sich selber gar nicht bestehen kann, sondern nur in Verbindung mit einer Form; sie müßte also, wenn sie nicht geschaffen worden wäre, seit ewig in Verbindung mit einer Form bestanden haben, hätte aber in Folge dessen nicht Subject der irdischen Generations- und Corruptionspresse sein können. In ähnlicher Weise läßt sich von der Materie der ingenerablen und incorruptiblen Himmelskörper sagen, daß sie, wenn sie vor Entstehung der Himmelskörper bereits als geformte bestanden hätte, nicht Materie der Himmelskörper hätte werden können, die nicht als unentstandene angesehen werden können, da Wesen höheren Ranges, wie der Mensch, nicht unentstanden sind, und die teleologische Beziehung der himmlischen Körperwelt auf die Erhaltung der irdischen Dinge augenscheinlich auf eine gemeinsame Wirkungsursache der himmlischen und irdischen Körperwelt hinweist. In Bezug auf die geistigen Existenzen genügt es, darauf hinzuweisen, daß es nur Ein Ens improductum geben könne, somit die vielen außer Gott bestehenden Geistwesen Entia producta sein müssen. Alles, was nicht aus der Materie herausgebildet ist, muß durch Creation entstanden sein; somit müssen die Materia prima und die endlichen Geistwesen durch Creation in's Dasein gesetzt sein.

Die Schaffensthätigkeit setzt ein unendliches Wirkungsvermögen voraus, und kann deßhalb nur von Gott ausgeübt werden. So richtig dieser Satz an sich ist, unterliegt doch die demonstrative Erweisung desselben großen Schwierigkeiten; er ist vom Standpuncte des Glaubens gewiß, aber nicht philosophisch evident.[1] Das Wesen des Schaffens besteht in der Hervorbringung des Seins einer Creatur; es läßt sich aber nicht mit zwingenden Gründen erweisen, daß das Vermögen, etwas noch nicht Seiendes seiend zu machen, ausschließlich nur Gott zukommen sollte. Wir werden nicht irren, wenn wir dafürhalten, daß

[1] Disp. 20, sect. 2.

die philosophischen Bedenken des Suarez bezüglich dieses Punctes ihren Grund in seiner öfter erwähnten Abschwächung des metaphysischen Seinsbegriffes haben. Stünde ihm im voraus fest, daß die absolute Seinsrealität eben nur Gott selber ist, so würde er auch nicht zweifeln können, daß alles außer Gott Seiende, so weit es wirklich ist, durch Gott gesetzt sein müsse. Darum müssen alle geistigen Existenzen unmittelbar durch Gott gesetzt sein; die einzelnen sinnlichen Existenzen, welche den Grund ihres Lebens nicht in sich tragen sondern aus dem allgemeinen Grunde des Naturdaseins herausgesetzt sind, brauchen auch nicht unmittelbar durch Gott geschaffen zu werden; es genügt, daß der allgemeine Naturgrund unmittelbar durch eine schöpferische Causalität Gottes gesetzt sei, alles Übrige aber, was aus diesem Naturgrunde sich herausSetzt, geht aus demselben in der Macht der dem Naturdasein immanenten gestaltungsmächtigen Idee hervor. Da nun die gestaltungsmächtige Idee der in den Stoff oder in das sinnliche Naturdasein projicirte göttliche Schöpfergedanke und Schöpferwille ist, so concurrirt Gott allerdings auch bei der Hervorbringung aller einzelnen sinnlichen Existenzen; eine Entstehung derselben ohne diese göttliche Concurrenz ist undenkbar. Suarez verlangt demnach das Unmögliche, wenn er fordert, daß zum vollen Erweise der Ausschließlichkeit des Besitzes der göttlichen Schöpfermacht gezeigt werden müßte, daß eine creatürliche Potenz ohne göttliche Mitwirkung nichts Reales hervorbringen könne. Und umgekehrt folgt aus der Mitwirkung der Creatur mit dem schöpferischen göttlichen Thun nicht, daß die Ursache des Realseins des durch geschöpfliche Mitthätigkeit hervorgebrachten Seienden nicht ausschließlich auf Gott zurückzuführen sei. Man kann sonach die Mitwirkung der creatürlichen Potenz mit der göttlichen Schöpferthätigkeit nur in übertragenem Sinne als ein Schaffen oder Mitschaffen bezeichnen; dieses Mitschaffen ist aber ideell dadurch gefordert, daß nur die höchsten und größten Dinge ausschließlich durch Gott allein gewirkt sein können, und die Causa prima nicht zum untergeordneten Range einer Causa secunda herabgedrückt werden darf. Eine unmittelbare göttliche Concurrenz hat in allen creatürlichen Actionen statt, eine Concurrenz zu realen geschöpflichen Productionen aber in der sinnlichen Erscheinungswelt, weil es nur in dieser ein reales Produciren gibt, während alle productive Thätigkeit im geistigen Schöpfungsbereiche ideeller Natur ist. Dadurch ist die Verleihung einer Schöpferthätigkeit im eigentlichen Sinne des

Wortes an geistige Wesen der Natur der Sache nach ausgeschlossen; um so weniger kann von einer Verleihung derselben an sinnliche Wesen und Potenzen die Rede sein. Das reale Produciren im Bereiche der Sinnenwelt vollzieht sich durchwegs in der Form der Theilung und Entsonderung; im Aufsteigen zur höheren Thätigkeit des Zusammenfassens und Sichinsichselber-Sammelns geht das Produciren in Acte rein formaler Natur über, welche den Übergang zur ideellen Productionsweise der geistigen Substanzen darstellen.

Suarez' Bedenken gegen die strenge Erweisbarkeit der Ausschließlichkeit des göttlichen Besitzes der Schöpfermacht gelten vornehmlich der in der Summa theologica 1 qu. 45, art. 5 enthaltenen Beweisführung, welche darauf gestützt ist, daß das Esse als solches nur eine Wirkung der Causa universalissima sein könne. Er weist zwar, die Einwendungen des Duns Scotus gegen diese Beweisführung zurück, erklärt aber zugleich, daß aus ihr das zu Beweisende, nämlich die Ausschließlichkeit des Besitzes der göttlichen Schöpfermacht nicht folge, sondern nur die Ausdehnung der göttlichen Schöpfermacht auf alles Erschaffbare, während die immerhin denkbare Participation creatürlicher Wesen und Potenzen an der Schöpfermacht nur auf ein gewisses Genus oder auf eine gewisse Species des Erschaffbaren oder auf die creative Hervorbringung individueller Existenzen sich erstrecken könne. Wir bemerkten bereits, daß diese Art von Production nicht unter den Begriff der Schöpferthätigkeit falle. Suarez gibt dieß freilich nicht zu; er meint, wenn ein geschöpfliches Wesen ein anderes ihm ähnliches derart hervorbringe, daß in dem Hervorgebrachten die ganze Natur des Hervorbringenden wiedergesetzt sei, so sei dieß thatsächlich ein Hervorgebrachtsein secundum totam entitatem — nur nicht, haben wir hinzuzufügen, ein Hervorgebrachtsein aus Nichts, sondern eine lebendige Selbsthervorbringung des Hervorbringenden durch die wirkenden Kräfte der Natur aus einem hiefür vorbereiteten Stoffe. Daß ein rein geistiges Wesen in dieser Weise sich selbst wiederhervorbringen könnte, ist schlechthin undenkbar; und Suarez kann von der Denkmöglichkeit einer solchen Hervorbringung nur deßhalb sprechen, weil ihm der speculative concret determinirte Begriff der geschöpflichen Existenzen fehlt. Er reflectirt nur auf die Speciesbegriffe der geschöpflichen Existenzen, und sucht zu zeigen, daß ohne Zuhilfenahme eines Individuationsprincipes eine Selbstvermehrung, wie des Menschen,

so auch des Engels sich denken lasse.[1] Sofern nun eben das Vorhandensein eines Individuationsprincipes eine die geschöpfliche Productionskraft von der göttlichen Schöpfermacht unterscheidende Einschränkung in sich schließen würde, zufolge welcher das geschöpfliche Produciren nicht Schaffen genannt werden könnte, wäre füglich dem Engel das Schöpfervermögen nicht abzusprechen. Suarez' Bemerkung, daß zur Production eines singulären Engelwesens kein in vorhinein schon vorhandenes Individuationsprincip nöthig sei, war durch eine Äußerung bei Thomas[2] veranlaßt, welche darauf hinausgeht, ersichtlich zu machen, daß die in der Hervorbringung materieller Existenzen als Principium individuationis mitwirkende Materie nicht zur Production immaterieller Existenzen concurriren könne, somit das für eine geschöpfliche Wesenheit unerläßliche Vehikel einer substanziellen Production bei der Hervorbringung eines Engelwesens hinwegfalle, dieses somit ausschließlich nur durch Gott in's Dasein gerufen werden könne. Suarez seinerseits behauptet, daß zu keiner geschöpflichen Production was immer für einer Art ein Individuationsprincip als Praesuppositum erfordert werde,[3] somit das Vorhandensein eines solchen Praesuppositum keine specifische Bedingung des substanziellen Producirens der geschöpflichen Causalitäten sein könne.

Keine Creatur ist von Natur aus dazu geeignet, der göttlichen Schaffensthätigkeit als werkzeugliche Ursache zu dienen. Die den Creaturen connaturalen activen Potenzen werkzeuglicher Art sind als

---

[1] Verum est, quod qui participat aliquam naturam, non facit illam absolute existere, sed est causa quod sit in hoc individuo aut in hoc ente; non recte tamen inde infertur, praesupponi ad actionem, per quam fit tale individuum vel tale ens, aliquod principium individuans; non potest tota res cum suo principio individuante per illam actionem fieri. Cum enim natura specifica fieri dicitur in individuo vel applicari ad individuum, non est fingendum, quod una res, quae fit, applicetur praeexistenti, sed solum dicitur applicari, quia in uno individuo fit, et non in sua abstractione .... Sic igitur, quamvis unus angelus crearet sibi similem in natura, applicando suam specificam naturam ad tale individuum, non oporteret ut ad suam actionem supponeret principium aliquod individuans alium angelum, sed quod illud simul produceret. L. c.

[2] Vgl. 1 qu. 45, art. 5 ad 1[mum]: Qui participat aliquam naturam, non potest absolute illam producere, sed applicando illam ad aliquid seu ad hoc.

[3] Principium individuans in singulis naturis nihil aliud est, quam ipsamet entitas naturae si sit simplex, vel principia, quibus constituitur, si sit composita. Disp. 20, sect. 2.

bloße Potenzen nicht zu einem dispositiven Mitantheile an den causativen Productionen der Schaffensthätigkeit befähiget;[1] den principalen Causis secundis kommt wol eine dispositive Wirkung zu, die jedoch an sich in keinem proportionirten Verhältniß zu der auf die Hervorbringung aus Nichts abzielenden creativen Thätigkeit steht. Sie kann indeß von Gott derart gesteigert werden, daß sie zur Hervorbringung von Wirkungen, die außer ihrem natürlichen Vermögen liegen, fähig wird. In diesem Sinne läßt sich dann allerdings sagen, daß Gott sich einer Creatur als Instrumentes zur Hervorbringung einer anderen Natur bedienen könne, was von den Thomisten unnöthiger Weise in Abrede gestellt wird. Gegen die Einrede, daß zur Wahrung der absoluten Erhabenheit Gottes über der Creatur unter den göttlichen Actionen ad extra mindestens die creative Thätigkeit als incommunicabel zu gelten habe, ist zu erinnern, daß die creative Thätigkeit nicht die erhabenste der göttlichen Thätigkeiten sei, sondern sicherlich von der Incarnationsthat und von den Wundern der Gnade überragt werde; ferner liegt darin, daß Gott auch mittelst creatürlicher Potenzen schöpferisch wirken könne, keine Beschränkung seines Machtvermögens, sondern vielmehr eine Erweiterung desselben.

Auch bezüglich der Frage, ob die Creation als Actio mit dem göttlichen oder creatürlichen Sein zusammenfalle,[2] nimmt Suarez gegen die Thomisten Stellung, und tritt auf die Seite Jener, welche sie als einen Modus der geschöpflichen Dinge ansehen, hält jedoch diese Grundauffassung einer genaueren Begränzung für bedürftig. Die Creation fällt unter den allgemeinen Gesichtspunct einer Dependenz, welche sachlich mit dem Terminus creationis zusammenfällt, aber doch wieder insofern eine von diesem Terminus oder dem Producte der creativen Thätigkeit unterschiedene Entität ist, als sie auf das Werden der Creatur Bezug hat. Suarez betont diesen Unterschied gegenüber den Nominalisten, welche gemeinhin die Action nicht als

---

[1] Modus connaturalis agendi debet esse proportionatus modo essendi formae, sive agat ut virtus principalis sive ut instrumentaria, quia utroque modo actio consequitur ipsum esse naturale formae; sed modus essendi cum independentia a subjecto non potest esse connaturalis accidenti, ergo nec modus agendi ex nullo subjecto potest esse illi connaturalis; ergo non potest accidens esse virtus natura sua instituta ad sic operandum etiam per modum instrumenti. Disp. 20, sect. 3.

[2] Vgl. Bd. III, S. 94 f.; siehe auch Bd. II, S. 513.

Mittleres zwischen Ursache und Wirkung gelten lassen; er sucht den Thomisten gegenüber zu zeigen, daß die Creation als ein solches vom göttlichen Sein unterschiedenes Mittleres nicht den Begriff einer Mutation in sich schließe, welche die Thomisten vom Begriffe der Creatio ferne gehalten wissen wollen. Eine Mutation in eigentlichem Sinne kann nur an einem Objecte vor sich gehen, welches bereits existirt, nicht aber an einer Res fienda. Auf der Unterscheidung der Creatio vom göttlichen Sein besteht aber Suarez aus dem Grunde, weil die Wirksamkeit der nach Außen thätigen Macht Gottes nicht gleich dem Intellecte und Willen dem göttlichen Sein formaliter immanent ist.[1] Durch das Festhalten am Begriffe der Creatio als eines Mittleren zwischen Ursache und Product derselben will sich Suarez zugleich auch die Aufweisung einer Doppelseitigkeit im Begriffe der Creation als Creatio activa und Creatio passiva ermöglichen.[2] Ganz und vollkommen zeigt er sich aber mit Thomas und den Thomisten in der Denkbarkeit eines göttlichen Schaffens von Ewigkeit her einverstanden, und bestreitet demzufolge, daß die Novitas essendi ein wesentliches Merkmal des Begriffes der Schöpfung sei; nicht nur die unvergänglichen, sondern auch die vergänglichen Dinge können widerspruchlos von Ewigkeit her geschaffen und in unvergänglicher Dauer erhalten gedacht werden.[3]

---

[1] Actus voluntatis Dei non est ipsa actio quae ad extra agit, cum solum sit applicatio potentiae executivae ad agendum. . . Respectus autem rationis qui intelligitur addi libero actui voluntatis Dei ut volentis rem, quam ad extra producit, non potest habere rationem actionis realis, cum ille nihil sit, hoc autem sit vera et realis productio, a qua Deus denominatur factor coeli et terrae. Et eadem ratio applicari potest ad intellectum etiam, si in eo ponatur executiva potentia. Disp. 20, sect. 4.

[2] Haec dependentia non habet veram rationem mutationis, habet tamen veram rationem viae seu fieri creaturae, et sic appellatur creatia passiva; habet etiam veram rationem emanationis a Deo, et quatenus ab ipso est, vere ac proprie dici potest actio ipsius Dei formaliter transiens, qua producit creaturam. Ibid.

[3] Censeo res corruptibiles etiam posse infinito tempore durare suae naturae relictas, si absit contrarium agens, vel ita sit affectum seu dispositum, ut in eas agere non possit, quia nulla res se ipsam interimit, per se loquendo. Si autem res corruptibiles ab aeterno crearentur, nihil possent ex aeternitate pati a contrariis agentibus, quia nihil possent pati per motum successivum, quem repugnat esse ex aeternitate. Disp. 20, sect. 5.

Der Begriff der Erhaltung der Dinge ist mit jenem des Schaffens auf's engste verbunden; die göttliche Erhaltung der Dinge ist nichts anderes als die Perpetuirung des göttlichen Krafteinflusses, durch welchen ein Ding seiend gemacht wird. Die Erhaltung ist von der Erschaffung nur im subjectiven Denken unterschieden, wenn Beide durch dasselbe Agens und unter Concurrenz oder Abwesenheit derselben Materialursache statthaben; ein formeller Unterschied hat aber zwischen beiden auch dann nicht statt, wenn sie wegen Diversität der Causa efficiens oder Causa materialis auseinandertreten, welches Auseinandertreten aber nicht in der natürlichen Ordnung der Dinge, sondern nur in Kraft eines Wunders statthaben kann;[1] der Unterschied zwischen schaffender und erhaltender Thätigkeit ist indeß dann nicht ein formaler, sondern ein materialer Unterschied d. h. er betrifft nicht den Wirkenden, sondern bloß das Object der Wirkung. Die Erhaltung eines Dinges in seinem substantiellen Sein wird einzig durch Gott gewirkt; die Accidenzen sind in Bezug auf ihre Erhaltung nicht von ihren univoken Ursachen,[2] und auch nicht immer von ihren äquivoken Ursachen abhängig; einige aber hängen sowol in Bezug auf ihr Entstehen als auch auf ihr Bestehen von ihren geschöpflichen äquivoken Ursachen ab. Die Gründe dieser Abhängigkeit müssen auf dem Wege der naturphilosophischen oder physikalischen Untersuchung aus der inneren Beschaffenheit der Accidenzen eruirt werden. Suarez deutet an, daß auf diesem Gebiete noch Vieles zu thun übrig sei, und daß es nicht genüge, sich an gelegentliche Aussprüche bei Thomas zu halten, welchen die Absicht einer allseitigen und erschöpfenden Erklärung der Sache ferne liege.

---

[1] In mysterio eucharistiae quantitas conservatur eadem numero et in materia panis et separata a pane; et ideo alia actione fuit producta ex materia panis, alia conservatur separata. Et ratio est, quia prior actio fuit eductio de potentia materiae vel concreatio cum materia aut comproductio cum pane, posterior vero actio est ex nulla subjecto et in re idem quod creatio, solum non ita appellatur, quia res illa jam existebat. Dist. 21, sect. 2.

[2] Calor non postulat fieri et recipere esse ab alio calore ratione sui esse praecise considerati, quia nullo forma quae per se fieri potest ab agente univoco, dicit per se independentiam ab alio ex vi sui esse, sed solum quoad fieri intercedit haec dependentia ex ordine naturalium causarum, qui non extenditur ad omnium rerum conservationem. Disp. 21, sect. 3.

Die göttliche Erhaltungsthätigkeit schließt weiter auch die Mitwirkung Gottes zu den Actionen der Creaturen in sich,[1] so zwar, daß die Läugnung der göttlichen Mitwirkungsthätigkeit auch eine Läugnung der göttlichen Erhaltungsthätigkeit involviren würde.[2] Suarez faßt das göttliche Mitwirken nach Analogie des Schaffens, bestimmt es sonach im Gegensatze zu den Thomisten, die es als ein Aliquid per modum principii fassen, als ein Aliquid per modum actionis;[3] so richtig es auch an sich sei, daß die geschöpflichen Ursachen in Kraft der ersten Ursache handeln, müsse doch die göttliche Mitwirkungsthätigkeit wesentlich als Excitation der geschöpflichen Causalität gefaßt werden, setze sonach das Vorhandensein derselben voraus, während es nach der Ansicht der Thomisten den Anschein hat, als ob die geschöpfliche Potenz durch die zum Princip der Thätigkeit derselben sich machende Causa prima erst zur Causalität gemacht werden sollte.[4] Die göttliche Mitwirkungsthätigkeit hat nicht die Causa secunda, sondern die Thätigkeit derselben zu ihrem Subjecte, und ist zufolge des bis auf das Einzelne sich erstreckenden göttlichen Vorherwissens der Thätigkeit der Causa secunda derart angepaßt, daß nichts Anderes als das von Gott vorausgewußte und gewollte Geschehen statthaben kann. Hiebei ist aber der Unterschied zwischen der Anpassung der göttlichen Mitwirkungsthätigkeit an die Actionen der naturnothwendig wirkenden, und an jene der frei wirkenden geschöpflichen Causae

---

[1] Si causa pendet a Deo in esse, ergo et effectus, quia utrumque est ens per participationem; ergo sicut causa pendet in instanti quo agit, ita effectus in instanti quo fit, quia etiam in eo instanti utrumque est ens per participationem; ergo omnis effectus causae secundae pendet a Deo in fieri, et consequenter causa secunda nihil potest facere sine concursu Dei. Disp. 22, sect. 1.

[2] Alias sequitur, quod interdum neque mediate res pendeat in conservari a Deo; nam si calor ab igne productus a Deo solum pendet mediate igne producente, cessante ignis actione jam nullo modo pendebit. Ibid.

[3] Concursus primae causae quod praeter id, quod est per modum actionis, non includit ex extrinseca necessitate aliquid de novo inditum ipsi causae secundae, quod sit principium actionis ejus vel conditio ad illam necessaria. Disp. 22, sect. 2.

[4] Ad universalem influxum primae causae solum spectat, ut omnis actio causae secundae procedat a voluntate et potentia ipsius primae causae, non vero, quod procedat per aliam actionem externam, sed potest procedere per se ipsam immediate a voluntate seu potentia Dei. Unde quando actio creaturae dicitur pendere ex influxu vel concursu Dei, vel sumitur concursus pro

secundae im Auge zu behalten; während die naturnothwendig wirkenden Causae secundae in Kraft der göttlichen Concurrenz nur einen bestimmten Act und keinen anderen causiren können und diesen causiren müssen, läßt die göttliche Concurrenz zum Wirken der freithätigen Kräfte die Möglichkeit des Nichthandelns derselben und des Gebrauches der göttlichen Mitwirkung zu Acten verschiedener Art offen; das durch die göttliche Concurrenz ermöglichte active Wollen kann sich in vielfältiger Weise determiniren, was keineswegs gegen die Absolutheit des göttlichen Wollens streitet, und gegen dieselbe nicht streiten kann, da das Vorhandensein freithätiger geschöpflicher Kräfte selber auch ein Act des absoluten göttlichen Willens ist.

In Bezug auf die letzte der vier Hauptursachen, auf die Causa finalis, handelt es sich vor Allem darum, die eigentliche Art der Causalität der Zweckursache festzustellen, ferner zu ermitteln, welchen Objecten es specifisch zukomme, als Causae finales wirksam zu sein. Es gehört zum Wesen der Causa finalis, eine Zugkraft als Begehrenswerthes auszuüben; Gegenstand des Begehrens kann aber nur ein erkanntes Gut sein, daher die Kenntniß des Zweckes eine wesentliche Bedingung der Hinwendung und Bewegung eines von der Zweckursache angezogenen Agens zum Objecte des Begehrens ist. Als Mittler des Zuges ist aber die Erkenntniß nicht die formale Ursache des Zuges, der vielmehr sachlich in der Beschaffenheit des begehrten Gutes begründet ist. Daher können auch rein physische Agentien von einer Zweckursache in Bewegung gesetzt werden; die ihnen fehlende Erkenntniß wird durch das Denken der Causa prima supplirt, in deren Dienste sie auf bestimmte Zwecke gerichtet sind. Ihr Wirken ist ein von Gott gewollter Zweck, woraus zugleich auch hervorgeht, daß Gott ein Geschehen außer ihm zum Zwecke seines Handelns machen kann. Die Möglichkeit dessen erklärt sich aus dem von den Thomisten nicht erkannten und zugegebenen Unterschiede der göttlichen Action nach Außen vom göttlichen Sein[1] — ein Unterschied, dessen

immanente et interno actu quatenus influit in actionem externam, vel locutio non debet sumi transitive (ut ita dicam) nisi secundum rationem. Disp. 22, sect. 3.

[1] Actio Dei transiens non est Deus nec in Deo sed in creatura, et ideo habere potest causam finalem et ordinari in finem. Atque ita, licet Deus non habeat finem sui esse, habet tamen finem suae actionis transeuntis; qui si sit finis proximus, esse potest aliquid extra Deum. Agit enim Deus ad

Bedeutung uns oben in Suarez' Lehre von der göttlichen Schaffens- und Erhaltungsthätigkeit entgegentrat. So richtig es auch ist, daß Gott der absolute Zweck aller Creaturen sei und Gott sich selber als solchen denken müsse, so folgt daraus doch nicht, daß Gott nicht auch Zwecke seines Thuns außer sich selber haben könne. Ein solcher Zweck ist die Mittheilung seiner Vollkommenheit an die von ihm in ihrem Wirken beeinflußten Creaturen; er geht in dieser activen Beeinflussung desselben aus sich selbst heraus, und macht die Strebezwecke der Creaturen zu seinen eigenen Zwecken. Suarez glaubt durch Betonung dessen eine unverkennbare Lücke in der herkömmlichen Behandlung der Lehre von den Zweckbeziehungen der geschöpflichen Dinge auszufüllen, und die Lehre von den nächsten Zwecken derselben mit jener vom höchsten Zwecke derselben innerlich zu verknüpfen.[1]

Diese Anschauungsweise involvirt eine indirecte Ablehnung der Idee vom göttlichen Sein als absoluter Urform der geschöflichen Dinge; von einer directen Ablehnung derselben kann bei Suarez nicht gesprochen werden, da er jene Idee nur in der unentwickelten Form einer Abhängigkeit des göttlichen Denkens von rein objectiven d. i. für das göttliche Denken einfach gegebenen Concepten der geschöpflichen

---

extra ut se communicet, quae communicatio aliquid est extra Deum, et in universum actio dici potest ordinari in terminum ut in suum finem. Si vero sit sermo de fine ultimo, est ipsemet Deus, non quia intendat aliquod commodum vel bonum sibi acquirere, sed quia agit propter suam bonitatem communicandam et manifestandam. Et hanc sententiam bene declarat Durandus 2 dist. 1, qu. 6, quamvis nonnulla admisceat, quae vera non sunt. Disp. 23, sect. 9.

[1] Invenio frequenter a theologis dictum, Deum esse finem ultimum creaturarum omnium, ita ut omnes in actionibus suis illum assequi intendant, unaquaeque justa captum suum. Nullus tamen, quod ego viderim, satis declarat propriam dependentiam finium proximorum in causando intra proprium genus neque modum influxus, quem ultimus finis habet simul cum proximis seu particularibus. Quin potius ita tandem declarant illam rationem ultimi finis, ut solum remotum concursum ad motiones proximorum finium ei tribuere videantur. Nam de agente proximo ex proposito v. g. homine dicunt, solum operari propter finem ultimum in omnibus actionibus suis, quia operatur propter bonum aliquod, quod non habet vim movendi finaliter, nisi quatenus est quaedam participatio summi boni; de inferioribus vero agentibus dicunt, solum intendere ultimum finem, in quantum intendunt aliquam repraesentationem seu participationem bonitatis ejus, per quae omnia non declaratur, nisi remota causalitas ultimi finis. Disp. 24, sect. 2.

Dinge kennt und berücksichtiget. Daß diese objective Gegebenheit sich in der Idee des göttlichen Seins als der absoluten Totalität des Seienden von selber aufhebt, und damit die auf die objective Gegebenheit der Concepte gestützten Einwendungen entfallen, sei hier nur vorübergehend erwähnt. Suarez weiß allerdings, daß die Thomisten die Annahme einer objectiven Gegebenheit der Concepte der creatürlichen Dinge für das göttliche Denken dadurch zu beseitigen trachten, daß sie die göttliche Essenz als das von den Creaturen vielfältigst nachahmbare Sein zum primären Objecte des göttlichen Erkennens machen. Dieß reicht jedoch nach seiner Ansicht nicht aus, die Idee von Gott als absoluter Urform der Dinge kenntlich zu machen, weil die geschöpflichen Dinge im göttlichen Sein nicht formaliter, sondern nur virtualiter und eminenter enthalten seien.[1] Nach unserem Dafürhalten schließt das virtualiter und eminenter Enthaltensein das formaliter Enthaltensein nicht schlechthin aus, sondern involvirt nur einen höchstgesteigerten Grad desselben, zufolge dessen das Vollkommene am creatürlichen Sein mit Wegfall des Unvollkommenen an demselben in Gott urhaft vorhanden ist. Gott kann die absolute Totalität des Seienden nur als absolute Selbstigkeit sein, und alle geschöpflichen Nachbildungen des göttlichen Seins können nur Diversificationen eines relativen und begränzten Theilhabens an der absoluten Selbstigkeit des göttlichen Seins sein; die zwei Grunddiversificationen dieses relativen und begränzten Theilhabens sind die rein geistigen Existenzen auf der einen, die rein sinnliche Naturwirklichkeit auf der anderen Seite, erstere als Darstellung des höchsten, letztere als Darstellung des niedersten Grades geschöpflicher Selbstigkeit, welcher, soweit es sich um die irdische Naturwelt handelt, erst im Menschen einen reellen Halt erlangt. Richtig ist, daß Gott, wie Suarez urgirt, nur als Denkender die geschöpflichen Existenzen urbilden könne, aber nicht deshalb, weil er nur als Denkender die urbildlichen Concepte der Dinge formiren kann, sondern weil er als absoluter Geist die absolute urbildliche Wirklichkeit alles Seienden und Seinsmöglichen

[1] Essentia divina, si consideretur prius ratione quam sit cognoscens vel cognita a se, non potest intelligi ut exemplar creaturarum secundum proprias rationes earum, quia licet eminenti virtute contineat illas, non tamen formaliter ullo modo eas continet aut refert; sicut lux solis, licet eminenter contineat calorem, non dici potest idea caloris, quia secundum se neque formaliter neque repraesentative exprimit calorem. Disp. 25, sect. 1.

ist. Die von ihm urgebildeten geschöpflichen Existenzen müssen sonach entweder wirklich denkende Substanzen sein, oder es muß ihnen ein denkhaftes Princip als Gestaltungsprincip immanent sein, was in seiner Weise ebensosehr von der sinnlichen Wirklichkeit wie von dem in den Bereich derselben gestellten Menschenwesen gilt. Die geschöpflichen Existenzen sind sonach nicht bloß als Cogitata und Cogitabilia, wie Suarez will, sondern weit mehr als Cogitantia d. i. als denkhafte und die denkhafte Verwirklichung ihrer selbst anstrebende Realitäten Nachbildungen der urhaften denkenden Substanz und gegenbildliche Projectionen des Selbstgedankens derselben als absoluter Selbstigkeit und Seinstotalität. Nach dem Grade der Geistigkeit und Selbstigkeit des creatürlichen Seins bestimmt sich Art und Grad des von Suarez in Abrede gestellten formaliter Enthaltenseins der Creaturen in Gott. Die Materie als solche kann allerdings nur als Gedanke in Gott vorhanden sein, sie hat auch außer Gott kein selbstiges Sein, sondern ist eine wesentliche Seins- und Erscheinungsform der nicht zur gedankenhaften Selbstfassung vorzudringen vermögenden sinnlichen Realität. Aus der natürlichen Lebendigkeit aller gegenbildlichen geschöpflichen Reflexe der urhaften göttlichen Wesenheit erklärt sich zugleich der Unterschied des göttlichen Schaffens vom menschlichen Kunstschaffen, und die nur relative und bedingnißweise Übertragbarkeit des menschlichen Kunstverstandes auf den göttlichen Schöpfergeist, der unmittelbar sich selber Regel und Mensur seiner schöpferischen Conceptionen ist, und in allem, was er schafft, nur sein absolutes Sein in dessen Verhältniß zu den differenten Arten des außer ihm Seinsmöglichen zum Ausdrucke bringen kann. Von einem göttlichen Ersinnen oder Erfinden von Mustertypen des geschöpflichen Seins kann auch nicht einmal gleichnißweise die Rede sein; die Wesensbeschaffenheit des creatürlichen Seins ist durch das denknothwendige Verhältniß desselben zum absoluten göttlichen Sein gegeben, obschon allerdings innerhalb des Rahmens der denknothwendigen Grundformen des creatürlichen Seins einer unbegränzten Variabilität der concreten Gestaltungen derselben Raum gegeben ist; einzig auf diese, die metaphysischen Nothwendigkeitsverhältnisse des creatürlichen Seins nicht berührende Variabilität kann das von Suarez über die göttliche Formation der Mustertypen gesagte Anwendung finden,[1]

[1] Deus cognoscendo in sua essentia creaturas — bemerkt Suarez l. c. — format, ut more nostro loquamur, rationes seu conceptus earum, per quos

während die von Suarez behauptete Accidentalität des Verhältnisses der göttlichen Gedanken von den geschöpflichen Dingen zum göttlichen Selbstgedanken[1] ganz gewiß auf einem Verkennen der Correlation zwischen dem göttlichen Selbstgedanken und dem Weltgedanken beruht. Suarez glaubt sich für seine Auffassung der Causa exemplaris als künstlerischen Conceptes[2] auf Thomas berufen zu können; und in der That ist Thomas, soweit ihm die göttlichen Rationes ideales als Mittler der intellectiven Erkenntniß der Einzeldinge gelten, von der aristotelischen Auffassung des göttlichen Schaffens als einer künstlerischen Gestaltung des Weltganzen und seiner einzelnen Theile abhängig, greift aber doch zugleich auch über diese Anschauungsweise hinaus, sofern er im Weltganzen einen schöpferisch causirten vielfältigst diversificirten Reflex der Totalität und Einheit des Seienden erkennt, wobei es sich nur noch auch darum gehandelt hätte, den Gedanken der geschöpflichen Alterität zum expliciten durchgebildeten Ausdrucke zu bringen, und die Idee der Nachbildlichkeit in jene der Gegenbildlichkeit umzugestalten, um das durch Gott getragene geschöpfliche Sein von seinem tragenden Grunde loszulösen und unmittelbar die Idee des

---

illas directe cognoscit, licet ut secundaria objecta suae scientiae. Quia vero ejus scientia est perfectissima, cognoscendo et formando exemplaria creaturarum cognoscit seipso conceptum illium, qui intellectualiter repraesentat creaturas, quod est cognoscere in se exemplaria creaturarum. Ubi ratione distinquendo illa duo, intelligimus prius esse formalia ipsa exemplaria et deinde cognosci, quae licet videatur esse reflexio quaedam, in Deo tamen propter summam simplicitatem et infinitatem illius actus eodem simplicissimo actu utrumque cognoscitur. Hoc igitur modo est in Deo idea (ut ita dicam) non tantum formata sed etiam cognita, et ut sic habet totum id, quod ex parte intellectus necessarium est, ut in suo genere causet, quia e est forma existens in mente artificis, et est ita proposita et applicata, ut possit ad illam respiciens rem per eam repraesentatam efficere ad illius imitationem.

[1] In ordine ad operationem ad extra Deus per se non operatur ut cognoscens praecise suam essentiam, sed ut cognoscens creaturas ipsas quas producturus est; et ideo ille ordo secundum rationem qui est in se inter essentiam ut cognitam et creaturas ut cognitas, scil. quod essentia est ratio cognoscendi creaturas, respectu causalitatis exemplaris creaturarum est remotus et per accidens; ergo ratione illius non potest essentia ut cognita dici causa formalis extrinseca creaturarum. Disp. 25, sect. 2.

[2] Probabilissimum existimo, propriam causalitatem exemplarem per se reperiri in interno conceptu formaliter exprimente et repraesentante rem arte efficiendam. Ibid.

geschöpflichen Seins selber zum Vehikel der philosophischen Erklärung zu machen.

Suarez glaubte mit dem Gedanken der Creatürlichkeit vollkommen Ernst zu machen, wenn er die in der Thomistenschule übliche sachliche Auseinanderhaltung von Esse und Essenz der geschöpflichen Dinge bestritt. Die von Suarez formulirten Motive der Auseinanderhaltung sind, daß die Essenz des geschöpflichen Dinges einen ewig wahren, von der Existenz desselben unabhängigen Gedanken ausdrücke, daß sie die seit ewig bestehende Möglichkeit des durch Verleihung des Esse zu actuirenden Dinges constituire, daß sie als Recipient des Esse etwas von demselben Unterschiedenes sein müsse. Suarez[1] besteht nun vor Allem darauf, daß die Essenz eines geschöpflichen Dinges vor der Actuirung desselben schlechthin nichts sei, und Wiclif's Annahme des Gegentheils von Thomas Waldensis als ein schwerer Irrthum censurirt worden sei. Die Thomisten glaubten an Duns Scotus bemängeln zu sollen, daß er den Creaturen ein ewiges Sein in esse cognito zugeschrieben habe, was aber, soweit dieses Esse cognitum ein von Gott unterschiedenes Esse bedeuten soll, augenscheinlich auf Mißdeutung beruht. Scotus bekämpfte dieß vielmehr als einen Irrthum Heinrich's von Gent, von welchem auch Capreolus nicht frei zu sprechen ist. Die Essenz des geschöpflichen Dinges bedeutet an sich genommen und vor der Actuirung desselben einzig nur die Denkmöglichkeit desselben, die als solche etwas rein Gedankenhaftes, und als solches, wie Duns Scotus mit Recht hervorhebt, seit ewig Object des göttlichen Intellectes ist. Da die rein gedankenhafte Essenz als etwas bloß Gedachtes nichts Reales ist, so kann sie auch nicht Recipient eines von ihr sachlich unterschiedenen Esse sein, dieses Esse fällt vielmehr in der actuirten Essenz sachlich mit der Essenz selber zusammen;[2] die Existenz des geschöpflichen Dinges ist nichts Anderes, als die Actualität der Essenz.[3] Die reale und actuelle Essenz kann für ihren Bestand wol naturaliter einen bestimmten

[1] Disp. 31, sect. 2.

[2] Essentia realis, quae in se est aliquid actu distinctum a sua causa, constituitur intrinsece aliquo esse reali et actuali. Haec constitutio non fit per compositionem talis esse cum tali entitate, sed per identitatem omnimodam secundum rem. Disp. 31, sect. 4.

[3] Illud esse, quo essentia creaturae formaliter constituitur in actualitate essentiae, est verum esse existentiae. Ibid.

Modus des Subsistirens und Inhärirens heischen, dieser Modus kann jedoch nicht als Existenz der Essenz genommen werden, und es läßt sich ferner außer jenen Modis kein anderer denken, welcher der Natur der Sache nach von der actuellen Essenz unterschieden wäre und die actuelle Existenz derselben constituiren würde.[1] Essenz und Existenz sind sachlich dasselbe; sie treten begrifflich auseinander, sofern das geschöpfliche Ding nach seiner generischen oder specifischen Bestimmtheit in's Auge gefaßt wird. Durch die Abtrennung der Existenz von der Essenz wird letztere zerstört.[2]

Die unläugbare Thatsache der Zerstörung der Essenz durch Abtrennung der Existenz von derselben gab einzelnen Theologen Anlaß, die rationale Nothwendigkeit und Perpetuität der Wahrheit jener Sätze, in welchen von irgend einem geschöpflichen Dinge die essentiellen Prädicate desselben ausgesagt werden, in Abrede zu stellen; diese Sätze begännen dann wahr zu werden, wenn die Dinge, auf welche sie sich beziehen, zu existiren begännen, und hörten mit der Existenz derselben wieder auf, wahr zu sein. Es genügt nicht, mit Thomas[3] zu sagen, daß diese Sätze zwar an sich, aber nicht im göttlichen Verstande wahr zu sein aufhören. Denn in solcher Weise haben nicht bloß jene Sätze, in welchen von einem Dinge die essentiellen Prädicate desselben ausgesagt werden, sondern alle accidentellen Aussagen eine perpetuirliche Wahrheit; die Aussagen über contingente Dinge können jedoch nur insoweit der Wahrheit entsprechen, als die durch sie ausgesagten Contingenzen wirklich in irgend einer Zeit thatsächlich stattfinden, während die Sätze, in welchen die essentiellen Prädicate eines Dinges ausgesagt werden, eine von der thatsächlichen Wirklichkeit des Dinges unabhängige Wahrheit anzusprechen haben; denn eben aus diesem Grunde haben sie im göttlichen Intellecte eine perpetuirliche Wahrheit. Nach unserem Dafürhalten irrt hier Suarez durch sein Hinausgehen über Thomas auf metaphysischem Gebiete zu jenem Rationalismus des abstracten Vernunftdenkens ab, welchen er au

[1] Rationes quae afferuntur ad probandum hujusmodi existentiam distinctam vel probant solum de subsistentia in natura substantiali et inhaerentia in accidentali, vel sunt omnino inefficaces, quia supponunt nescio quod esse essentiae aeternum creaturae, quod revera nullum est. Disp. 31, sect. 5.

[2] Disp. 31, sect. 12.

[3] Vgl. 1 qu. 3, art. 3 ad 3^{tium}; 1 qu. 16, art. 7 ad 1^{mum}; Ver. qu. 1 d 11^{mum}; art. 6, ad 2^{dum} et 3^{tium}.

ethischem Gebiete an Vasquez bekämpfte. Bei Thomas coincidirt die von der Existenz der Essenzen unabhängige Wahrheit der die Essenzen betreffenden Sätze mit dem göttlichen Sein als der absoluten Wahrheit, in deren Kraft alles andere Wahre wahr ist; bei Suarez erscheint aber das Wahrsein jener Sätze als etwas für den göttlichen Intellect selber Gegebenes.[1] Und so geht dasjenige, was in der thomistischen Anschauung vom göttlichen Sein als der absoluten Wahrheit geeiniget ist, bei Suarez in ein für Gott gegebenes Mögliches und in ein durch Gott causirtes Wirkliches auseinander; das durch Gott causirte Wirkliche hat lediglich im göttlichen Willen seinen Grund, das Mögliche als solches aber hat ein, wenn auch nur rein gedankenhaftes, doch vom göttlichen Wollen völlig unabhängiges Sein als Inbegriff alles dessen, was Gott denken kann und denken muß. Diese in's göttliche Sein verlegte Auseinanderscheidung von nothwendigem Erkennen des Möglichen und arbiträrem Wollen des Wirklichen läßt sich nur dadurch überwinden, daß Gott in vorhinein als absolute Wahrheit und Wirklichkeit gedacht, und diese als die denknothwendige absolute Voraussetzung alles Möglichen außer ihr verstanden wird. Der Bereich des außer Gott Möglichen kann aber nur ein endlicher sein; der abstracte Begriff unendlich vieler passiver Möglichkeiten hat sich in den Begriff der absoluten activen Allvermöglichkeit umzusetzen, die ihrem Begriffe nach unerschöpflich und nur ein anderer Ausdruck für die absolute Intensivität des göttlichen Wirkungsvermögens ist. Die für Gott bestehende Nothwendigkeit im Denken der außer ihm möglichen Dinge kann nur die Bedeutung einer absolut nothwendigen Affirmation der Absolutheit seines Seins und Wesens haben; es ist ihm absolut unmöglich, einen anderen Gott außer sich zu denken, er kann nur lauter solche Dinge denken, welche auf ihn als den absolut Seienden absolut bezogen und durch diese Beziehung auf ihn bestimmt sind. Auch in den vielfältigst diversificirten und wundervoll verschlungenen Beziehungen derselben untereinander kann er nur den geschöpflichen Reflex seines selbsteigenen Seins als der absoluten Seinstotalität erkennen. Er kann in Allem außer ihm nur sich selbst

[1] Neque illae enuntiationes sunt verae, quia cognoscuntur a Deo, sed potius cognoscuntur, quia verae sunt; alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras. Nam si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret med'a voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret sed voluntarie Disp. 31, sect. 12.

als das innerhalb der Grenzen der geschöpflichen Endlichkeit, Bedingtheit und Relativität nachgeahmte absolute Seiende erkennen. Er erkennt aus sich selber alles Andere außer ihm nicht bloß insofern, als er, wie Suarez betont, die absolute Intelligenz ist, sondern sofern als er der absolut Seiende, der absolut Wirkliche ist, durch dessen Wesen alles andere außer ihm Mögliche absolut bestimmt ist, wie er es auch als der absolute Geist in absolutem Sinne in sich selber besitzt.

Das geschöpfliche Sein wird von Suarez primär in das substanzielle und accidentelle Sein getheilt; das substanzielle Sein wird seinerseits wieder in das complete und incomplete geschieden. Eine incomplete Substanz heißt jene, welche sich zum Ganzen der vollständigen Substanz als Theil verhält; so verhalten sich Materie und Form als Theile zu der in physischem Sinne completen Substanz, die substanziellen Differenzen als Theile zu der in metaphysischem Sinne completen Substanz. Natur und Suppositum können in gewisser Hinsicht als Theile der in metaphysischem Sinne verstandenen Substanz aufgefaßt werden, werden jedoch richtiger als Theile der in physischem Sinne verstandenen Substanz genommen, da die Unterscheidung zwischen Natur und Suppositum nicht bloß eine dem intellectiven Denken angehörige logisch-metaphysische Unterscheidung ist, sondern auf einem realen Unterschiede in dem aus Natur und Suppositum zusammengesetzten Ganzen beruht.[1] Da diese Art von Zusammensetzung allen geschöpflichen Substanzen eigen ist, so haben in gewissem Sinne auch die immateriellen Substanzen, welche wegen ihrer Immaterialität einfache Substanzen heißen, als zusammengesetzte Substanzen zu gelten. Nach Thomas[2] bestünde in den Engeln oder subsistenten Formwesen kein sachlicher Unterschied zwischen Natur und Suppositum, sie wären ihrer Natur nach subsistente Suppositа; erst in den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen, in welchen zufolge der Individuirung der Natur durch die Materie zu den aus dem Speciescharakter resultirenden Eigenschaften des Dinges noch andere accidentelle Bestimmtheiten hinzuträten, gewänne der Begriff des Suppositum eine vom Begriffe der Natur sachlich unterschiedene Bedeutung. Demzufolge fassen del Vio und andere Thomisten das Suppositum als dasjenige auf, kraft dessen die Natur

[1] Disp. 33, sect, 1.

[2] 1 qu. 3, art. 3.

eines Dinges accidentellen Bestimmtheiten unterworfen werde. Nun aber beweist Thomas anderwärts, daß keine geschöpfliche Substanz denkbar sei, welche außer der Essenz der Species nicht auch Anderes an sich hätte; zu diesem Anderen rechnet er die Accidenzen und das Esse existentiae, was freilich auch Beanständungen unterliegt,[1] indeß jedenfalls die von seinen Anhängern gegebene Erklärung der Bedeutung des Suppositum unstatthaft erscheinen läßt. Suarez findet die sachliche Coincidenz von Natur und Suppositum in den subsistenten Formen schon aus theologischen Gründen unzulässig; man gebe gemeinhin zu, daß die englische Natur in die hypostatische Union mit dem göttlichen Worte hätte aufgenommen werden können, und diese Annahme werde dadurch unterstützt, daß auch die während der Grabesruhe Christi vom Leibe getrennte Seele Christi als Forma separata mit der Gottheit vereiniget war. Man kann gegen dieses Hilfsargument nicht einwenden, daß in der menschlichen Seele gemeinhin wegen ihrer Locirung unter dem Engel eine sachliche Auseinanderhaltung von Natur und Suppositum möglich sei, weil sich nicht zeigen läßt, daß die sachliche Unterschiedenheit von Natur und Suppositum im Menschen aus der specifischen Unvollkommenheit des Menschenwesens oder aus der Zusammensetzung desselben aus Materie und Form resultire. Es läßt sich vielmehr zeigen, daß jene sachliche Unterschiedenheit eine von der Beschaffenheit der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen unabhängige Geltung habe, und zu derselben als Prius sich verhalte, da die erste und primäre Zusammengesetztheit der geschöpflichen Substanzen jene aus Natur und Suppositum ist, und auch in jedem der beiden Componenten des aus Materie und Form zusammengesetzten Menschenwesens sich aufweisen läßt.[2] Die Thomisten berufen sich zum Erweise der sachlichen

[1] Nam si D. Thomas intelligat, hujusmodi accidentia vel existentiam esse id quo formaliter distinquitur suppositum a natura vel specifica vel individuata, falsum est quod assumit . . . Si vero intelligat, non esse quidem accidentia ipsa quibus suppositum distinquitur a natura, ex illis tamen sumi indicium, quod illa res subsistens, cui immediate conveniunt, aliquid addit supra naturam specificam, extra cujus rationem sunt, est fortasse per se probabile illud indicium, non caret tamen difficultate illa connexio. Disp. 34, sect. 3.

[2] In ipsa materia secundum se et in aliqua forma secundum se prius natura quam ex ipsis componatur totum, reperitur illa compositio cum proportione i. e. ex subsistentia et natura partialibus; signum ergo est, compo-

Coincidenz von Natur und Suppositum in den spirituellen Substanzen auf Aristoteles Metaph. VII, c. 11,[1] woselbst aber die Substantiae primae nach der richtigeren Auslegung nicht die spirituellen Substanzen, sondern die Prima definita bedeuten.[2] Gesetzt jedoch, es wäre in der betreffenden Stelle wirklich von den spirituellen Substanzen die Rede, so würde das daselbst Gesagte sich nicht auf den Unterschied zwischen Natur und Suppositum, sondern höchstens auf jenen zwischen specifischer und individueller Natur beziehen. Suarez bemerkt bei diesem Anlasse, daß Aristoteles gemeinhin das Verhältniß der Natur zum Suppositum unerörtert lasse, und die Untersuchung über den Unterschied zwischen beiden überhaupt nur durch Fragen rein theologischen Inhaltes (Trinitätslehre, Incarnationslehre) angeregt worden sei. Wir folgern daraus, daß eine auf Grund des christlichen Denkens erwachsene Philosophie, welche nicht gleich der aristotelischen einer Ergänzung durch der Theologie entlehnte Sätze bedarf, um mit den Mysterien der christlichen Heilslehre in Einklang gebracht zu werden, ein geeigneteres Mittel der ideellen Verständigung über den Geistgehalt derselben sein möchte, als die aristotelische Philosophie. Wir behaupten weiter, daß Thomas, der die sachliche Coincidenz der Natur und des

---

sitionem ex natura et supposito esse priorem et independentem a compositione ex materia et forma, et communem rebus simplicibus, atque ita non consequi ad aliam compositionem ex materia et forma. Ibid.

[1] Vgl. Aristot. Metaph. VI, p. 1037 b, lin. 1 sqq.: *τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν ταὐτόν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν . . . . λέγω δὲ πρώτην ἢ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλη. ὅσα δ' ὡς ὕλη ἢ ὡς συνειλημμένα τῇ ὕλῃ, οὐ ταὐτο οὐδὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἕν.*

[2] Per primas substantias non intelligit substantias immateriales sed vel ideas Platonis vel nudas essentias rerum prout specifice concipiuntur. Et hoc explicuit ipse Aristoteles, cum dixit: „Dico autem primam, quae non dicitur per aliud in alio esse ut in subjecto vel materia" i. e. quae non dicitur talis per hoc quod ratio communis in ipso sit ut in subjecto vel individuo, sicut Petrus dicitur homo, sed per sese ac praecise, sicut homo est homo. Respectu ergo hujus primae substantiae seu primi definiti „quodquidest" est omnino idem cum eo cujus est, ita ut nihil ei addat etiam secundum rationem. At vero si comparetur quodquidest ad id, cujus prout est in materia signata et particulari (ita enim in eo capite saepissime utitur nomine materiae), hoc inquam modo, licet quodquidest non sit separatum ab eo cujus est, ut supra dixerat, non est tamen ita idem, quin individuum aliquid addat supra speciem. Loquitur autem specialiter de rebus materialibus, quia de his solis sermonem facit toto illo libro. Disp. 34, sect. 3.

Suppositum in den reinen Geistwesen lehrte, dieser ideellen Verständigung näher gestanden sei als Suarez, der die von Thomas zugestandene Möglichkeit einer hypostatischen Union der Engelnatur mit dem ewigen Gottesworte als ein Argument gegen die sachliche Coincidenz von Natur und Suppositum in den Engelwesen benützt. Denn in der That muß der Grund, aus welchem die gefallenen Engel nicht gleich dem gefallenen Menschengeschlechte erlösbar sind, und so auch der Grund einer hypostatischen Union des Engelwesens mit dem göttlichen Logos im specifischen Wesen des Engels gelegen sein; und dieser Grund kann nur dieser sein, daß der Engel eine vollkommenere und höher gesteigerte geschöpfliche Nachbildung der absoluten Selbstigkeit des göttlichen Seins ist als der Mensch, der im Beginne seines irdischen Daseins bloß eine potentielle Selbstigkeit ist, und zur actuellen Selbstigkeit erst durch seine geistig-sittliche Lebensentwickelung gelangt. Eben so bietet die von Thomas gelehrte specifische Unterschiedenheit aller einzelnen Engelwesen einen Anhaltspunct zur ideellen Verständigung darüber, weßhalb das ewige Gotteswort nicht in gleicher Weise, wie es in der Incarnationsthat die Menschheit angenommen, auch die einer plurificirenden Individuirung der numerisch dieselbigen Species widerstrebende Engelnatur angenommen.

Im modernen Vernunftdenken hat der Gegensatz zwischen Person und Sache oder geistiger und rein sinnlicher Realität eine so entschiedene Ausprägung, namentlich auf dem Gebiete der Ethik und Rechtslehre, erlangt, daß sich der Begriff der Person nicht mehr, wie bei Suarez der Fall ist, unter jenen des Suppositum subsumiren und mit demselben beziehungsweise identificiren läßt, wofern man nicht auch den Begriff des Suppositum über den Bereich des empirischen Sachdenkens emporheben und ideologisch umbilden will. Allerdings hebt Suarez mit den übrigen Scholastikern hervor, daß der Begriff der Person bloß auf rationale Substanzen anwendbar sei, betont aber nebenher, daß der Ausdruck Person bloß die Übertragung des allgemeinen Begriffes des Suppositum auf rationale Substanzen besage, und lediglich den denselben mit den materiellen Substanzen gemeinsamen Modus incommunicabiliter subsistendi bedeute.[1] In der

[1] Frequenter dici solet, personam et suppositum differre quasi materialiter ex parte naturae, non vero formaliter in ratione et modo incommunicabiliter subsistendi. Disp. 34, sect. 1.

modernen Denk- und Sprechweise bringt sich aber im Begriffe der Person der Begriff eines Subsistenzmodus zum Ausdrucke, welcher den der geistigen Selbstigkeit ermangelnden realen Dingen niemals zukommen kann, weil sie eben nicht gleich den persönlichen Geistwesen um ihrer selbst willen subsistiren, und auch nicht den Halt einer unzerstörbaren unvergänglichen Subsistenz in sich selbst tragen. Ihre Subsistenz ist daher auch nur eine unvollkommene; nicht ihre sinnlich reale Existenz, sondern bloß der in derselben sich zum individuirten Ausdrucke bringende Gedanke hat ein wahrhaftes Sein, dessen metaphysischer Werth sich nach dem Verhältniß des aus dem allgemeinen Naturdasein herausgesetzten Sonderdinges zum Gesammtsein der sinnlichen Wirklichkeit, und nach dem Verhältniß des Gesammtseins der sinnlichen Wirklichkeit zur geistigen Realität bestimmt. Jeder einzelne persönliche Geist constituirt eine in sich geschlossene Totalität, und ist ein wirkliches Totum im Gegensatze zur sinnlich daseienden Natur, in deren Wesen es liegt, daß sie, eines selbstigen Seinsgrundes entbehrend, im Auswickelungsprocesse ihres Daseins und Lebens nie und nirgends es zu einer in sich geschlossenen Totalität zu bringen vermag und daher in allen ihren Bildungsstrebungen nur ihre Angewiesenheit an eine höhere geistige Wirklichkeit als ein außer und über ihr gelegenes abschließendes Ziel ihrer Lebensentwickelung affirmiren kann. Der Subsistenzmodus der selbstigen Geistwesen unterscheidet sich von jenem der sinnlichen Realitäten durch seine Inalterabilität, durch die Unmöglichkeit des Übergehens einer geistigen Selbstigkeit in ein Wesen anderer Art, während die physischen Subsistenzen in stetem Wandel und Wechsel ihrer Lebensformen begriffen sind, und auch die von den mittelalterlichen Anhängern des ptolemäischen Weltsystems für unauflöslich gehaltenen Himmelskörper in Processen der Neubildung und Rückbildung begriffen sind. Im Übrigen muß jedoch hervorgehoben werden, daß Suarez nicht bei einer einfachen Subsumtion des Personsbegriffes unter jenen des Suppositum stehen bleibt, sondern den in der unterschiedlichen Beschaffenheit des Substrates der geistigen und materiellen Subsistenz begründeten Unterschied beider nachdrücklich betont.[1] Die philosophische Erörterung des

[1] Dici potest, personam differre a supposito etiam in ratione subsistendi tanquam particulare a communi seu tanquam dignissima species a communi genere. Non quod propria ratio generis et speciei in his reperiatur, sed proportionalis; nam intellectualis natura, si sit pure et perfecte intellectualis,

Begriffes der Person bleibt jedoch bei den allgemeinen Gesichtspuncten stehen, unter welchen er zu den Begriffen der Existenz und Subsistenz in's Verhältniß gesetzt wird.

Suarez' Lehre über die Persönlichkeit reducirt sich auf folgende Puncte: Das Personsein wird der Natur als letztes Complement der Existenz verliehen, um derselben zur wahrhaften Subsistenz zu verhelfen;[1] es ist ein Terminus oder Modus der Natur nicht so sehr in Bezug auf das Esse existentiae als vielmehr auf das Esse essentiae. Die geschaffene Personalität geht in eine wahrhafte Zusammensetzung mit der geschaffenen Natur ein, und zwar als Modus der Res modificata oder als Terminus der Res terminabilis. Die Personalität unterscheidet sich modaliter sowol von der Essenz als auch von der Existenz der substanziellen Natur, während diese beiden von einander nicht unterschieden sind; denn beide bleiben erhalten, wenn die existente Menschennatur mit einer göttlichen Person hypostatisch geeiniget wird, welche an die Stelle der selbsteigenen Personalität der Menschennatur tritt. Diese letztere aber kann nur modaliter, nicht entitativ von der Natur, deren Terminus sie ist, verschieden sein, weil es sich wesentlich um die Completion der ohne Personalität unvollständigen Essenz oder Natur handelt. Wäre sie von der Essenz entitativ verschieden, so müßte sie Gott auch von derselben getrennt erhalten können, was gemeinhin als undenkbar gilt. Diese Sätze werden zumeist durch ihren Gegensatz zu den abweichenden Lehrmeinungen anderer Scholastiker, der Thomisten namentlich, verständlich; das Richtmaß für die Kritik der abweichenden Ansichten ist die Christologie, auf deren Gebiete sich aus der Adoption

habet subsistentiam omnino immaterialem, si vero sit rationalis simulque sensibilis et corporea, vel etiam habet subsistentiam spiritualem vel saltem compositam ex aliqua re materiali et spirituali. Hoc ergo modo differt persona a supposito in communi. Ibid.

[1] Existere ex se solum habet entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se indifferens est ad modum existendi innitendo alteri ut sustentanti et ad modum existendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante. At vero subsistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia sustentante; unde illi opponitur inexistere vel inesse, dicitque determinatum modum existendi in alio. Igitur, quamdiu existentia non est terminata per modum existendi in se et per se, adhuc est incompleta et in statu quasi potentiali et ideo ut sic non potest habere rationem subsistentiae. Disp. 34, sect. 4.

der von Suarez bekämpften Auffassungen des Begriffes der Personalität die unzulässigsten Consequenzen ergeben. Er zeigt dieß speciell an del Vio's Anschauungsweise, welcher Essenz, Existenz und Subsistenz reell von einander unterschieden sein, durch die Subsistenz specifisch das Subjectum proprium der substanziellen Existenz gewirkt werden läßt, und demzufolge die Personalität als ein Prius im Verhältniß zur Existenz ansieht und in keine Zusammensetzung mit der Natur eingehen läßt. Aus der Undenkbarkeit dieses Letzteren[1] folgert Suarez auch die Undenkbarkeit der von del Vio behaupteten Priorität der Personalität vor der Existentia propria der Natur[2] und der von del Vio der Suppositalität specifisch zugewiesenen Aufgabe, das Subjectum proximum der Existenz zu constituiren.[3] Nach Suarez resultirt gemeinhin die Subsistenz aus den inneren Principien der existenten Natur,[4] setzt somit diese als Prius voraus; da aber die Natur als solche die Constituirung des Suppositum anstrebt, so ist dieses die erste Dimanation aus der Natur, und alle nachfolgenden

---

[1] Manifesta est contradictio, quod haec entitas sit res distincta a natura et quod ex illa et natura consurgat suppositum, quod est ens per se unum, et quod non sit per veram ac propriam compositionem; quia necesse est ut inter ea realis unio intercedat, alias non consurgeret ex eis unum per se; quomodo enim erit unum ex multis sine unione eorum? Ergo eodem modo necesse est ut intercedat compositio, quia compositio nihil aliud est quam realis unio rerum distinctarum. Ibid.

[2] Si ita esset, non posset facere realem compositionem cum illa. Compositio quae in re fit, requirit in extremis componentibus entitatem actualem, quam unum non habeat ab alio formaliter; ante existentiam vero nulla talis entitas concipi potest, ergo multo minus potest intelligi realis compositio ex natura et personalitate, quae omnem rei existentiam antecedat etiam ordine naturae. Ibid.

[3] Nulla est proprie potentia receptiva aut susceptiva respectu propriae existentiae sed tantum objectiva; ergo ficta est talis entitas, quae constituat proximum subjectum existentiae. Deinde eo modo, quo res potest dici capax existentiae, unaquaeque essentia creata vel creabilis est per se ipsam capax propriae et proportionatae existentiae. Ibid.

[4] Essentia substantialis cum sua existentia ordine naturae antecedit subsistentiam; ergo habet omnia necesaria, ut ab illa possit resultare modus subsistentiae. Patet consequentia, quia ipsa essentia est nobilior quam subsistentia, et per existentiam constituitur in statu, in quo possit esse principium intrinsecum subsistentiae per resultantiam saltem naturalem. Ibid.

Dimanationen der Seinsproprietäten und Seinszustände können nur aus Natur und Suppositum zugleich resultiren.[1]

Die geschöpflichen Substanzen scheiden sich in immaterielle und materielle Substanzen. Die Seinsmöglichkeit immaterieller Substanzen läßt sich nicht in Abrede stellen; im Gegentheile müssen in Anbetracht der reinen Geistigkeit der schöpferischen Causa prima die immateriellen Substanzen sogar für seinsmöglicher als die materiellen Substanzen gehalten werden.[2] Ihr Wirklichsein ist im Namen der Vollkommenheit des Universum philosophisch gefordert; die immateriellen Substanzen repräsentiren die höchste Seinsstufe der geschöpflichen Existenzen, bei deren Ausfall in der Schöpfung das dem Schöpfer am meisten ähnliche geschöpfliche Sein fehlen würde. Das durch den Menschen repräsentirte intellectuelle geschöpfliche Sein ist ein unvollkommenes und anfangsweises, welches eben deßhalb durch ein höheres und vollkommeneres ergänzt sein muß. Auch die Bewegung der unbeseelten Himmelskörper heischt das Vorhandensein geschöpflicher geistiger Beweger, da es nicht angemessen erscheint, dasjenige unmittelbar durch Gott vollbracht werden zu lassen, zu dessen Vollbringung geschöpfliche Causalitäten ausreichen; Gott läßt gemeinhin in der geschöpflichen Welt das Niedere durch das Höhere, das Körperliche durch das Geistige bestimmt und geleitet werden. Wir besitzen keine quidditative Erkenntniß der immateriellen Substanzen, sind aber dessen durch natürliche Vernunfteinsicht gewiß, daß sie körperlose, intellectionsfähige Wesen sind. Eben so gewiß ist es, daß sie trotz ihrer Immaterialität nicht schlechthin einfache Wesen gleich Gott, sondern aus Genus und Differenz zusammengesetzt sind. Nicht zu zweifeln ist ferner, daß es im Bereiche der englischen Existenzen Speciesunterschiede gebe, mit welchen die innerhalb jenes Bereiches statthabenden Abstufungen und Mittelglieder zwischen einer höchsten und niedersten Rangclasse der Engelwesen zusammenhängen. Daß aber jeder einzelne Engel eine specifische Besonderheit darstelle, wird von Suarez nicht zugegeben. Das Intellectionsvermögen der Engel ist vollkommener als jenes der Menschen; sie erkennen Gott nicht bloß wie wir Menschen aus seinen Werken, sondern unmittelbar aus sich selbst; sie erkennen ferner jeder aus sich selbst die Wesenheiten aller übrigen Engel, und umsomehr

[1] Emanatio omnium proprietatum seu propriarum passionum fit a supposito ut principio quod mediante natura ut principio quo. Disp. 34, sect. 7.

[2] Disp. 35, sect. 1.

auch die Naturen und Beschaffenheiten der ihnen unterstellten sinnlich-materiellen Wirklichkeit. Ihre natürliche Erkenntniß beschränkt sich jedoch in allen diesen Beziehungen auf das aus natürlichen Gründen erkennbare thatsächlich Gegebene, nicht auf das bloß Mögliche oder von positiven Willensentschließungen Gottes Abhängige; eben so wenig kann ein einzelner Engel in das geistige Selbstleben eines anderen Engels eindringen, soweit dieser ihm es nicht freiwillig erschließt. Suarez hält mit Thomas gegen Durand daran fest, daß das Intellectionsvermögen des Engels eine von der Substanz des Engelwesens real unterschiedene Potenz sei, obwol sich hierüber nichts Gewisses sagen lasse; er läßt ihre Erkenntniß der natürlichen Dinge aus den ihnen eingezeugten Species hervorgehen, unmittelbar aus ihrer selbsteigenen Wesenheit vermögen sie nur Gott zu erkennen. Wie der Intellect, ist auch das Willensvermögen der Engel als eine von der Substanz real unterschiedene Potenz zu fassen; man wird endlich noch eine dritte von Intellect und Wille unterschiedene Potenz anzuerkennen haben, um das Eingreifen der Engel in die Körperwelt zu erklären, welches sich indeß lediglich auf die räumliche Bewegung ihrer selbst und der Körper beschränkt, ohne Vermögen einer Hervorbringung qualitativer Veränderungen im Bereiche des Körperlichen.

Unter materiellen Substanzen versteht man im Unterschiede von den immateriellen Substanzen jene, welche aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Sie heißen auch körperliche Substanzen, obschon der Begriff der Substantia corporea sich in etwas von jenem der Substantia materialis unterscheidet, insofern er speciell auf die Eignung der materiellen Substanz zur Reception der Quantität hindeutet, während der Begriff der Substantia materialis als solcher eine Habitudinalität zu irgend einer Art von Accidens nicht wesentlich in sich schließt.[1] Auch von den Accidenzen kann man nicht schlechthin sagen, daß eine Habitudinalität zur Substanz, welcher sie inhäriren, bereits im Begriffe derselben liege;[2] man hat eben zwischen solchen Accidenzen zu unterscheiden, welche bloß in Folge einer Denominatio extrinseca Accidenzen heißen, und anderen, welche nur als Accidenzen

[1] Disp. 36, sect. 1.

[2] Propria inhaerentia non est de ratione eorum accidentium, quae tantum extrinsecus denominant. Probatur inductione, quia vestis non inhaeret vestito, nec locus circumstans inhaeret locato, neque actio transiens agenti. Disp. 37, sect. 2.

etwas Reales sind, welches seiner Natur nach die Bestimmung hat, einer Substanz zu inhäriren.[1]

Obwol die Lehre von den Accidenzen in der peripatetischen Scholastik unter vorherrschender Beziehung auf die zusammengesetzten oder materiellen Substanzen entwickelt wurde, mußte doch, da alles geschöpfliche Sein mit Accidenzen behaftet ist, zugleich auch auf die Accidenzen der immateriellen oder einfachen Substanzen Bezug genommen werden; und es handelte sich vor Allem darum, jenen allgemeinsten Begriff des Accidens aufzustellen, welcher das Gemeinsame der beiden Arten geschöpflicher Substanzen anhaftenden Accidentalitäten ausdrückt. Dieses Gemeinsame ist im Begriffe einer von der Essenz des Seienden entweder sachlich oder doch modaliter unterschiedenen Affection des Seienden gegeben. Diese Affectionen sind entweder unmittelbare oder bloß mittelbare Affectionen der Substanz.[2] Man hat ferner zu unterscheiden zwischen Accidenzen, die ihrem Begriffe nach nur als actuell inhärirende existiren können, und zwischen anderen, deren Bestehen auch ohne diese actuelle Inhärenz denkbar ist.[3] Nur jene Accidenzen, welche keine von der Substanz real unterschiedene Entitäten, sondern bloße Modi derselben sind, sind ihrem Begriffe nach von der Substanz unabtrennbar, und können daher nur als accidentale Affectionen derselben existiren.[4]

Das Eigenthümliche und Charakteristische der scholastischen Accidenzenlehre ist, daß die Accidenz als Gegensatz zur Substanz ohne Rücksicht auf den Wesensunterschied zwischen geistiger und sinnlicher Substanzialität gefaßt wird. Die scholastische Grundtheilung des geschöpflichen Seins in substanzielles und accidentelles Sein und die

---

[1] Accidens quod ex se propriam habet entitatem realiter a substantia distinctam, de intrinseca sua essentia habet aptitudinalem inhaerentiam in substantia. Ibid.

[2] Sunt quaedam accidentia, quae immediate afficiunt substantiam ut intellectus, quantitas etc. Alia vero sunt, quae mediis aliis accidentibus substantiam respiciunt, ut actus immanentes et habitus non afficiunt substantiam nisi mediis potentiis, et qualitates corporeae media quantitate. Ibid.

[3] De omnibus accidentibus realiter a substantia et inter se distinctis pro certo supponimus, actualem inhaerentiam non esse essentiam eorum, sed modum ex natura rei ab eis distinctum, nimirum modum unionis formae ad materiam seu subjectum. Ibid.

[4] Sunt quaedam accidentia, de quorum ratione est actualis inhaerentia, ita ut per nullam potentiam sine illa esse possint, ut figura, ubi. Ibid.

durch diese Grundtheilung bedingte Behandlung der Accidenzenlehre gehört dem Standpuncte eines in die sachliche Objectivität versenkten Denkens an, in welchem auch der Begriff des Geistes dem allgemeinen Begriffe der Res als solcher eingeordnet ist. In der Unterscheidung zwischen Substanz und Accidenz reflectirt sich der Gegensatz und die Aufeinanderbeziehung zwischen Vernunfterkennen und Erfahrungserkenntniß; da die Vernunfterkenntniß auf dem Grunde der sinnlichen Erfahrungserkenntniß steht, so verhält sich die Kenntniß der Accidenzen als ein Prius zur Erkenntniß der Substanz, obschon sie in derselben denknothwendig enthalten ist, da das Esse in alio nothwendig auf ein Esse per se als Träger des Esse in alio zurückweist.[1] Das Esse in alio wird aber in seiner vielfältigen Diversität als etwas einfach Gegebenes genommen, rücksichtlich dessen sich das metaphysische Denken nach Suarez' Dafürhalten damit zu begnügen hat, es auf bestimmte höchste Genera oder Kategorien zurückzuführen, ohne die gemeinhin anerkannte Neunzahl der Accidenzkategorien als eine absolut erschöpfende und jede weitere Reduction ausschließende erweisen zu können. Suarez unterzieht die Versuche einer Deduction der Neunzahl der Kategorien aus inneren Nothwendigkeitsgründen einer kritischen Beleuchtung,[2] und findet sie sämmtlich ungenügend; weder die in der pseudoaugustinischen Schrift de Categoriis enthaltene, welche in Isidor's Etymologicum übergieng, noch die von Thomas in seinem Commentare zur aristotelischen Metaphysik (V, lect. 7) gegebene besteht die Probe; das Gleiche gilt von den in der Scotistenschule unternommenen Versuchen einer denkstrengen Ableitung der neun Kategorien. Eine denkstrenge Ableitung wäre nur dann möglich, wenn

[1] Sensus exterior dicitur accidens, non tamen abstracte sed concrete, et ideo dicitur per se videre albedinem, per accidens autem substantiam, quia videt album seu coloratum, in quod includitur aliquo modo substantia; similiter igitur intellectus, licet primum mutetur ad cognitionem alicujus accidentis per se sensibilis, non tamen ut illud in abstracto concipiat, sed in concreto. Ex quo fit, ut a primo illo conceptu non omnino excludatur substantia, quia in illo objectivo conceptu accidentis concreti necessario involvitur substantia, quasi tecta et involuta accidentibus. Unde dicere possumus, rem per se ac formaliter primo cognitam esse accidens, rem autem adaequate et quasi materialiter cognitam esse substantiam seu compositum ex substantia et accidente, quod per modum unius subsistentis in tali forma accidentali concipitur. Disp. 38, sect. 2.

[2] Disp. 39, sect. 2.

die kategorischen Unterschiedenheiten auf contradictorische Gegensätze sich zurückführen ließen; dieß ist jedoch bei einer die Zweizahl überschreitenden Mehrheit von Primo diversis nicht möglich.[1] Man hat also bei der Anerkennung der Zehnzahl der Kategorien als einer durch das Erfahrungsdenken erprobten Orientirungsnorm des rationalen Sachdenkens stehen zu bleiben, und sich auf die Rechtfertigung derselben gegen die wider ihre Giltigkeit erhobenen Einwendungen zu beschränken. Ein jüngerer Zeitgenosse Suarez', der Dominicaner Thomas Campanella machte den ersten Versuch einer Umgestaltung der in den theologischen Schulen überlieferten Kategorienlehre durch Zurückbeziehung derselben auf die Grundbestimmtheiten des urhaft Seienden, ohne jedoch zu einer inneren Durchbildung und harmonischen Vermittelung der umgestalteten aristotelischen Kategorienlehre mit den Primalitates des Seienden zu gelangen.[2]

Wir haben an einem anderen Orte[3] die Behandlungsweise und Entwickelung der Kategorienlehre in der scholastischen und nachscholastischen Philosophie von Suarez an bis herab auf Chr. Wolff und die von Wolff beeinflußten Ordensgenossen Suarez' vorgeführt; hier handelt es sich für uns darum, die in der Lehre von den Accidenzkategorien enthaltenen Ergänzungen und Vervollständigungen der metaphysischen Lehre Suarez' beizubringen. Diese Ergänzungen lassen sich laut der oben vernommenen Definition der Accidenzen unter den gemeinsamen Titel der Affectionen der geschöpflichen Substanzen subsumiren. Die wichtigste der Accidenzkategorien ist, wie Suarez hervorhebt, jene der Qualität, welche als vier besondere Species Habitus et Dispositio, naturalis Potentia et Impotentia, Passio et passiva qualitas, Figura et Forma in sich faßt. Suarez ist bemüht, die vier besonderen Arten der Qualität als eine erschöpfende Speci-

---

[1] In universum probabile est, quoties dividuntur gradus, genera aut species rerum, non posse a priori demonstrari tot esse et non plura, nisi tunc solum, quando ad duo membra contradictorie opposita revocatur divisio; tunc necesse est omnia sub diviso comprehensa in alterutro illorum membrorum contineri. At vero quando divisio fit per plures differentias aut modos positivos, non video, quomodo possit a priori demonstrari tot esse membra dividentia et non plura. L. c.

[2] Vgl. hierüber meine Italienische Philosophie des 19. Jahrunderts, Bd. V, S. 412.

[3] Vgl. Fr. Suarez II, SS. 16–68.

fication des allgemeinen Begriffes der Qualität[1] zu erweisen. Die Qualität tritt zur Substanz hinzu, um sie in Bezug auf das Wirken oder auf das Sein zu ergänzen. Die zwei ersteren Species beziehen sich auf das Wirken, die beiden letzteren auf das Esse formale der Substanz. Die auf das Wirken bezüglichen Species betreffen entweder die Wirksamkeit als solche, oder das Principium proximum des Wirkens, welches entweder der Substanz connatural, oder ein Principium superadditum ist. Letzteres ist in dem der ersten Qualitätsspecies angehörigen Habitus gegeben; das der Substanz connaturale Principium proximum des Wirkens ist in der zweiten Species: Naturalis potentia gegeben. Die bloß das Esse formale der Substanz betreffenden Qualitäten sind entweder bloße Terminationen der Quantität, wie jene der vierten Species (Forma und Figura), oder haben ihre selbsteigenen Entitäten, welche aus der Wesensform resultiren oder dieselbe nachahmen, wie jene der dritten Species. Die Accidenzen der dritten Species treten vermöge ihrer speciellen Beziehung zur Wesensform und zufolge ihres entitativen Charakters in Gegensatz zu jenen der vierten Species, welche bloße Modi sind, und als Modi der Quantität specifisch aus der Materie resultiren. Der dritten Species wird die Bezeichnung Passio oder Qualitas passibilis beigelegt, weil die unter diese Species fallenden Qualitätsaccidenzen sich vornehmlich durch passive Affectionen unseres sinnlichen Wahrnehmungsvermögens vernehmbar machen.[2] Suarez sucht weiter auch zu erweisen, daß die Aufeinanderfolge, in welcher die vier Species der Qualitätskategorie aneinandergereiht sind, vollkommen sachgemäß sei, obwol er zugibt, daß die ersten drei Species unter einem anderen Gesichtspunct auch in umgekehrter Ordnung aneinandergereiht werden könnten.[3] Soweit es sich aber um den Vollkommenheitsgrad des

[1] Qualitas est accidens institutum a natura, ut sit veluti complementum substantiae creatae in his, quae spectant ad operationem vel conservationem vel ornamentum ejus. Disp. 42, sect. 5.

[2] Passio vel passibilis qualitas nominatur, quia per signa vel affectus maxime a nobis congnoscitur in sensibilibus rebus, non quia formalis ratio illius speciei per illa verba explicetur, neque etiam quia necesse sit omnem qualitatem illius speciei habere illam rationem vel habitudinem, a qua vox illa sumta est; nam aliud est a quo nomen imponitur, aliud quod imponitur. Ibid.

[3] Nam quatenus esse supponitur ad operari, posset passibilis qualitas, quae per se ordinatur ad perfectionem ipsius esse, primo loco constitui; et

entitativen Charakters der genannten drei Species,[1] sowie der Substanzen, welchen sie inhäriren, handelt,[2] ist die gemeinhin recipirte Aufeinanderfolge derselben die sachgemäße. Suarez sucht endlich auch noch die Frage zu erledigen, ob die beiden Termini, die in jeder der vier Species vorgeführt werden, specifische oder accidentelle Qualitätsunterschiede ausdrücken. Er hält die letztere Annahme für die richtigere, obschon sie nicht ausschließliche Geltung habe, sondern in Bezug auf die erste Qualitätsspecies eine Ausnahme erleide. Habitus und Dispositio treten als perfective Qualitäten der seelischen Potenzen essentiell auseinander, insoweit wenigstens, als es sich um die Actus secundos der seelischen Potenzen handelt; in Bezug auf die Actus primos kann eine bloß accidentelle Unterschiedenheit der durch beid Termini besagten Qualitäten zugestanden werden. Wollte man Termini in uneigentlichem Sinne als Bezeichnungen körperlicher Qualitäten gebrauchen, so würden sie ganz bestimmt nichts essentiell Verschiedenes besagen.

Die Behandlungsweise der Accidenzen der Qualitätskategorie reicht für sich allein aus, die Behandlung der Lehre von den Accidenzen gemeinhin zu charakterisiren; sie verhält sich an sich indifferent gegen den Unterschied zwischen geistiger und sinnlicher Realität, und ordnet unter gewissen, von den specifischen Wesensunterschieden des Seienden abstrahirenden generellen Gesichtspuncten Dinge zusammen, welche nach ihrem entitativen Werthe weit auseinanderliegen. Die

quia potentia supponitur ad habitum et operationem, posset habitus et dispositio post potentiam tertio loco numerari. Ibid.

[1] Secundum considerationem pertinentem ad ordinem perfectionis et majoris actualitatis optima ratione numeratae sunt. Nam res tunc est maxime perfecta, quando est in ultimo actu, ad quem proxime accedit habitus, quae duo in prima specie comprehensa sunt. Post illa vero subsequitur potentia, quae constituit secundam speciem. In tertia autem specie collocatae sunt qualitates, quae aut vim agendi non habent, aut ad hoc munus per se primo non ordinantur sed tantum ad esse. Ibid.

[2] Prima species solum habet locum in viventibus et cognoscentibus, maxime in intellectualibus rebus; nam hae tantum res possunt sese perficere ac recte disponere suis actibus et habitibus, quos per eos acquirunt vel ad eos eliciendos recipiuntur. Potentia vero latius patet; nam etiam inferioribus et inanimatis rebus communis est, saltem iis, quae per actionem transeuntem aliquid operari possunt. At vero passibilis qualitas etiam in rebus inanimatis inveniri potest, quae nullam habent virtutem per se primo ordinatam a agendum. Ibid.

philosophische Berechtigung der Zusammenordnung wird in Bezug auf den ontologisch-metaphysischen Lehrinhalt der Qualitätskategorie durch Aufweisung bestimmter, den Accidenzen dieser Kategorie gemeinsamer Proprietäten erhärtet, deren drei anzugeben sind, nämlich die Zulassung eines Contrarium, die Intensions- und Remissionsthätigkeit, endlich die von der qualitativen Bestimmtheit abhängige Aussage des Ähnlichseins oder Unähnlichseins. Nur die letzte dieser drei Proprietäten ist allen Accidenzen der Qualitätskategorie, und dieser ausschließlich eigen. Die erste und zweite Proprietät ist nicht ausnahmslos allen Accidenzen dieser Kategorie eigen,[1] die erste derselben findet sich auch in der Kategorie der Actio Passio vor. Es ist jedoch beizufügen, daß die in dieser letzteren Kategorie vorkommende Contrarietät nicht in jenem strengsten Sinne dem Begriffe der Contrarietät entspricht, in welchem sie in der Qualitätskategorie statthat.[2]

Mit besonderer Ausführlichkeit verbreitet sich Suarez über die der ersten und zweiten Species angehörigen operativen Qualitäten: Potenz und Habitus. Diese beiden Qualitäten haben miteinander gemein, Principia proxima einer Thätigkeit zu sein, zu welcher sie ihrer Natur nach bestimmt sind, mit dem Unterschiede jedoch, daß die

---

[1] Inter habitus sunt nonnulli, qui non habent contrarium ut habitus principiorum . . . Idemque opinor esse valde probabile de scientia . . . Species etiam intentionales contrarium non habent . . . Rursus in secunda specie constat intellectum, voluntatem et similes potentias non habere contrarium; imo in hac specie, si potentia proprie sumatur, vix credo invenietur aliqua, quae contrarium habeat . . . In tertia itaque specie majori ex parte inveniuntur qualitates habentes contrarium . . . In quarta denique specie nulla est propria contrarietas . . . Ratio autem hujus varietatis in qualitatibus inventae vix potest alia reddi, nisi quia haec proprietas non consequitur positive ex praecisa ratione qualitatis ut sic, sed ex determinatis rationibus diversarum qualitatum, quae juxta diversas naturas et fines earum hanc proprietatem participant, quae generi qualitatis ut sic non repugnat. Disp. 45, sect. 3.

[2] Dupliciter possunt duo termini mutationum dici contrarii: Primo ex eo solum quod sunt duo extrema alicujus latitudinis, quae potest successive pertransiri ab uno ad alterum terminum tendendo vel redeundo . . . Alio vero modo possunt termini mutationum esse contrarii propriissima contrarietate, quomodo calor et frigus sunt termini contrarii respectu oppositarum alterationum. Prima ergo contrarietas late sumta communis est aliis rebus vel mutationibus, secunda vero solum inter qualitates vel inter mutationes ad qualitates proprie contrariatas ratione ipsarum qualitatum. Ibid.

Potenz mit Rücksicht auf Wesen und Inhalt der Thätigkeit, der Habitus aber mit Beziehung auf den Modus des Thätigseins Principium proximum ist, so daß ohne Potenz eine bestimmte Thätigkeit überhaupt nicht möglich wäre, während der Habitus nur die mehr oder minder expedite Ausübung einer bestimmten Art von Thätigkeit bezweckt. Aristoteles unterscheidet Metaph. V, c. 12 zwischen activer und passiver Potenz; diese Unterscheidung besagt nach ihrem richtigen Sinne, daß es rein active Potenzen gebe, welche von anderen wesentlich passiven Potenzen reell unterschieden sind. Ob es rein passive Potenzen gebe, ist nach Suarez trotz der Auctorität des heiligen Thomas[1] zum mindesten zweifelhaft,[2] und Aristoteles hat in der von ihm gegebenen Definition der passiven Potenz den Begriff derselben augenscheinlich so weit gefaßt,[3] daß er nicht auf die passive Potenz als Qualitätsspecies bezogen werden kann.[4] Die Widerstandskraft ist entweder activer oder passiver Natur, und begründet daher keine dritte von activer und passiver Potenz unterschiedene Art von Potenz. Wol aber gibt es Potenzen, welche sich zugleich activ und passiv verhalten, und dieß nicht bloß in Beziehung auf unterschied-

---

[1] Virtut. qu. 1, art. 1.

[2] Ego hactenus non inveni qualitatem aliquam, quae solum instituta sit ad hoc munus recipiendi tantum alias qualitates vel accidentia. Non est autem confundenda ratio materialis seu passivae dispositionis cum potentia proprie receptiva; quantitas enim est suo modo dispositio materialis et passiva respectu substantialis formae et nullo modo dici potest potentia receptiva illius; et in qualitatibus tertiae speciei quam plures sunt dispositiones materiales ad formam substantialem et non sunt potentiae receptivae. Disp. 43, sect. 2.

[3] Vgl. Aristot. Metaph. IV, p. 1019 a, lin. 12 sqq.: *Δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινσήεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἕτερον . . . ἡ μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεωσ λέγεται δύναμις ἐν ἑτέρῳ ἢ ἕτερον, ἡ δ' ὑφ' ἑτέρου ἢ ἕτερον.*

[4] Dicendum, Aristotelem non definiise potentiam passivam in ea propritate, in qua pertinet ad peculiarem speciem quantitatis, sed absolute et quasi transcendenter; nam illa definitio etiam materiae primae et quantitati, ut potentia passiva est convenit. Unde facile dici potest, illam definitionem datam esse ab Aristotele de potentia pure passiva, et consequenter in eis definitionibus non meminisse earum potentiarum, quae sunt veluti mistae seu activa simul et passivae, quia fortasse egit solum de potentia ut est principium actionis transeuntis et physicae ac sensibilis transmutationis. Ibid.

liche Functionen,[1] sondern auch in Beziehung auf eine und dieselbe Function.[2] Die prädicamentale d. i. der Qualitätskategorie angehörige Potenz ist mit Bezug auf ihren Act immer eine Potentia naturalis, wenn schon das Subject der Potenz auf eine übernatürliche oder naturwidrige Weise (durch Zwang) beeinflußt sein kann. Jeder activen und passiven Potenz entspricht ein Actus proprius, obschon in beiden Arten von Potenz auf unterschiedliche Weise;[3] immer aber ist der der Potenz proportionirte Actus reell, essentiell und specifisch von der Potenz unterschieden.[4] Die in Aristot. Metaph. IX, capp. 8 sqq. enthaltenen Erörterungen über den Vorrang des Actus von der Potenz und über die verschiedenen Beziehungen, in welchen dieser Vorrang statthat, veranlassen Suarez, auch seinerseits den Gegenstand in Untersuchung zu ziehen, und zwar deßhalb, weil Aristoteles unterlassen habe zu unterscheiden zwischen dem Verhältniß der Res in potentia zur Res in actu und dem Verhältniß der Potentia realis zu ihrem Actus realis. Das erstere beider Verhältnisse betreffend ist es klar, daß der Res in actu die Priorität vor der Res in potentia zukommen müsse in Ansehung der Vollkommenheit und der Erkennbarkeit, welches letztere nicht bloß vom Actus essentiae sondern auch vom Actus existentiae gilt, und zwar nicht bloß im menschlichen, sondern auch im göttlichen Erkennen;[5] nur bei den Engeln verhält

---

[1] Intellectus possibilis est passiva potentia respectu intellectus agentis et est activa respectu intellectionis. Ibid.

[2] Licet controversum sit, an eadem res possit esse principium proximum et adaequatum activum et passivum ejusdem actionis, tamen quod eadem numero facultas simul habeat vim agendi et sit principium recipiendi actionem quam elicit, non potest cum aliqua probabilitate dubitari, supposita vera doctrina de actibus immanentibus qui recipiuntur in eisdem potentiis, a quibus eliciuntur. Ibid.

[3] Potentiae passivae correspondet semper aliquis actus formalis actuans et perficiens ipsam; potentiae vero activae ut sic non respondet actus formaliter actuans ipsam sed ab ea manans. Disp. 43, sect. 5.

[4] Potentia activa est principium effectivum sui actus; non est autem vera efficientia nisi inter ea, quae in re distinquuntur. Potentia autem receptiva est causa materialis sui actus, et e converso actus est causa formalis talis potentiae, eam vere et intrinsece efficiens; ergo hujusmodi actus et potentia necessario distinquuntur in re ipsa. Ibid.

[5] Deus primo et per se cognoscit seipsum, qui necessario actu existit; deinde licet cognoscat creaturas possibiles independenter ab actuali existentia earum, non tamen cognoscit illas nisi per seipsam et virtutem suam cognitam

es sich theilweise anders, sofern sie mittelst der ihnen eingegossenen Species von Dingen, die nicht actuell existent sind, Kenntniß haben können. In Ansehung der Zeit behauptet weder die Res in potentia noch die Res in actu nothwendig den Vorrang, obschon in der geschöpflichen Wirklichkeit thatsächlich die Res in potentia früher vorhanden ist, ihrerseits aber ein Posterius zum Sein der Res in Gott ist.[1] In Betreff des zweiten Verhältnisses, jenes der Potentia realis zum Actus realis, hat man zwischen activer und passiver Potenz zu unterscheiden. Der Actus der activen Potenz behauptet keinerlei Priorität vor der Potenz, weder in Bezug auf das Vollkommensein,[2] noch in Bezug auf das Erkanntwerden,[3] den Actus der Potentia praedicamentalis ausgenommen;[4] eine Priorität in Bezug auf die Zeit ist sogar schlechthin ausgeschlossen, obschon das umgekehrte Verhältniß nicht nothwendig statthaben muß. Die passive Potenz ist zwar nicht als Entität, wol aber zufolge ihrer Passivität etwas minder Vollkommenes, als ihr Actus; da aber die prädicamentalen passiven Potenzen nicht rein passiver Natur, sondern beziehungsweise auch active Potenzen sind, so leidet die angegebene Regel auf sie keine Anwendung.

---

ut eminenter continentem in sua actualitate omnes creaturas possibiles; quia licet Deus non accipiat scientiam a rebus extra se, accipit (ut ita loquamur) scientiam rerum extra se a seipso ut a primario objecto cognito. Disp. 43, sect. 6.

[1] De facto in omnibus rebus creatis extra Deum esse in potentia praecedit duratione esse in actu tam in speciebus quam in singulis individuis, quamquam necessario esse in actu virtuali seu eminenti ipsius Dei antecedat non tempore sed natura quodlibet esse in potentia. Ibid.

[2] Talis actus est actus hujus potentiae, aut terminus actionis; actio autem ut sic quid imperfectum est, ut per se constat; terminus item actionis per se loquendo non excedit virtutem activam, nisi fortasse illa tantum instrumentalis sit. Ibid.

[3] Virtus activa ex suo genere est eminentior actione sua et potest esse res omnino absoluta etiam a transcendentali habitudine ad suum actum; ergo cognitio aut definitio talis virtutis per se non supponit cognitionem actus ejus nec per se illam requirit in sua absoluta definitione. Quin potius e converso, cum illa actio quatenus talis sit, dicat habitudinem ad tale principium, per se requirit, ut per ordinem ad illud cognoscatur et definiatur. Ibid.

[4] Utpote quae per se primo instituta est ad talem actionem. Ibid.

Die der ersten Qualitätsspecies angehörigen Habitus operativi können ihrem Begriffe zufolge[1] nur in intellectiven Lebewesen vorhanden sein.[2] Die Thiere bedürfen keiner Habitus operativi, die mit ihren sinnlichen Vorstellungen verbundenen Urtheile reichen zur Determination ihrer Handlungen vollkommen aus; wol aber sind erworbene Habitus der menschlichen Cogitativa zuzugeben,[3] so wie auch der menschlichen Sensationspotenzen, und zwar bei beiden aus demselben Grunde ihrer Bestimmbarkeit durch das rationale Denken. Die intellectiven Habitus sind als Qualitäten der intellectiven Potenzen etwas von der Species intelligibilis Unterschiedenes;[4] wenn Thomas den Habitus der Scienz als Ordinatio specierum bezeichnet, so muß diese Bezeichnung so ausgelegt werden, daß der Unterschied des intellectiven Habitus von der Species intelligibilis zu seinem Rechte kommt.[5] Der Habitus wirkt nicht, wie von Vielen angenommen wird, eine Intension der Acte der Potenz,[6] sondern nur in Verbindung mit der Potenz und als Concausa die Substanz des Actes. Der Habitus vermag durch sich selbst keine anderen Acte, als jene der von ihm informirten Potenz zu causiren; da ferner eine und dieselbe Potenz durch mehrere Habitus informirt sein kann, so

---

[1] Habitus est qualitas quaedam permanens et de se stabilis in subjecto, per se primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adjuvans et facilitans illam. Disp. 44, sect. 1.

[2] Dicendum, hujusmodi habitus solum esse in viventibus intellectualibus, et proxime tantum esse in potentiis elicitivis actuum immanentium, et quae rationales sint vel aliquo modo rationem participent. Ibid.

[3] Verisimilius videtur, in cogitativa hominis acquiri habitum distinctum a speciebus dantem facilitatem et inclinantem potentiam ad aliquos actus determinate. Ratio est, quia cogitativa hominis non est ita simpliciter determinata ad unum, sicut phantasia bruti; nam potest aliquo modo ex imperio rationis moveri et determinari ad operandum. Disp. 44, sect. 3.

[4] Species intelligibis non requiritur ex parte potentiae sed ex parte objecti, unde est simpliciter necessaria ad operationem, et non tantum ad melius esse sicut habitus. Disp. 44, sect. 4.

[5] Debet intelligi de ordinatione quasi effectiva seu extrinseca, quam habent species ex vi habitus scientiae, cujus sunt veluti instrumenta. Ibid.

[6] Habitus sicut generatur per actus, ita etiam intenditur; non intenditur autem nisi per actus intensiores; ergo sicut in potentia sola est virtus ad efficiendos habitus, ita etiam est virtus ad efficiendos actus intensiores per quos intendi habitum. Ergo habitus per se non confert potentiae, ut intensiores actus possit efficere. Disp. 44, sect. 6.

ist weiter noch hervorzuheben, daß jeder einzelne dieser mehreren Habitus nur jene Acte causiren könne, aus welchen er selber erwachsen ist. Bezüglich der Streitfrage, ob ein Habitus durch einen einzigen Act erworben werden könne, oder eine Mehrheit aufeinanderfolgender Acte erfordert werde, aus welcher der Habitus allmälig sich bilde, will Suarez zwischen dem Habitus scientiae und anderen intellectiven Habitus unterschieden wissen; ersterer könne in der That durch einen einzigen Act gewonnen werden, nicht so die übrigen.[1] Eine Steigerung schon vorhandener Habitus wird unzweifelhaft durch solche Acte gewirkt, welche intensiver sind als jene Acte, aus welchen der bereits vorhandene Habitus erwachsen ist; Suarez hält es für zulässig anzunehmen, daß derselbe auch durch Acte von gleicher Intensität gesteigert werden könne. Eine besonders umständliche Erörterung widmet Suarez der Frage, ob der Habitus eine einfache Qualität, oder die Collection einer Mehrheit von Qualitäten sei; von der Entscheidung dieser Frage hängt die Beantwortung der weiteren Frage ab, in welchem Sinne von einer extensiven Mehrung der Habitus die Rede sein könne. Nach Suarez steht es vor Allem fest, daß in keinem Habitus eine reale extensive Zusammensetzung statthabe, weil sich dieß mit dem Begriffe des Habitus nicht vertrüge.[2] Es bleibt sonach nur eine Collection mehrerer Qualitäten denkbar, die aber auf einfache untheilbare Bestandtheile der Collection zurückweist. Es müssen sonach in der Seele untheilbare Habitus als einfache Qualitäten vorhanden sein. Solche untheilbare Habitus lassen eine virtuelle Extension in Bezug auf eine Mehrheit und Varietät von ihnen umfaßter Partialobjecte zu;[3] Suarez zeigt dieß zunächst an den eingegossenen

[1] Differentia a Thoma assignata inter habitum scientiae et alios in hoc posita est, quod quia evidentia convincit intellectum, necessitatemque illi infert, ideo per unum solum actum omnino illum determinat, omnemque aufer difficultatem, et quantum est de se immobiliter adhaeret, si alioqui species ex parte objecti requisitae sufficienter memoria retineantur et ministrentur. At vero actus opinionis vel virtutis moralis non ita determinant potentiam vel propter debilitatem causae seu medii ut in opinione, vel ob formalem libertatem ipsius potentiae aut repugnantiam oppositae inclinationis. Disp. 44, sect. 9.

[2] Habitus est propriissime et per se species qualitatis; ergo omnis habitus qui in sua specie est unus habitus, est etiam una qualitas per se, non potest autem esse per se una, nisi sit etiam simplex. Disp. 44, sect. 1.

[3] Unus et idem simplex habitus potest per suam simplicem entitatem ad varia objecta partialia virtualiter intendi et plures actus efficere, si vel

Habitus,[1] von deren Beschaffenheit er weiter auch Schlüsse auf die erworbenen Habitus zieht.[2] Dergleichen Habitus lassen eine extensive Mehrung bloß von Seite der Objecte, auf welche sie sich beziehen, nicht aber ex parte sui zu, sind gleich von ihrem Beginne an fähig, alles unter sie Gehörige zu umfassen, erfahren in ihren Steigerungen eine Mehrung dieses ihres allumfassenden Vermögens, und lassen keine partiale Intension oder Remission in Bezug auf einzelne Objecte oder Acte ohne gleichzeitige Änderung in Bezug auf alle übrigen Objecte und Acte zu. Das Gesagte gilt specifisch von den Willenshabitus. In Bezug auf die Habitus des Intellectes hat man zwischen evidenten und nicht evidenten Habitus zu unterscheiden; leichter möchte ein untheilbarer nicht evidenter intellectiver Habitus verschiedene Materien und Acte umspannen, als ein untheilbarer evidenter Habitus.[3] Hier tritt also der oben erwähnte Fall einer Collection einfacher Qualitäten ein; jedes Wissensgebiet constituirt eine solche collective Einheit, welche als wirkliche, wenn auch nicht untheilbare Einheit zu verstehen ist.[4] Jeder Wissenshabitus ist somit eine Collection aus einer Mehrheit von einfachen Qualitäten, welche

---

omnino sunt similes in ratione formali objecti, quamvis in materiali differant, vel ita sint inter se connexi, ut unus in alio virtualiter contineatur. Ibid.

[1] In habitibus infusis nemo, ut opinor, negabit dari habitus simplices habentes hujusmodi virtualem extensionem. Fides enim unica tantum et simplex est, etiamsi per eam innumerae res credantur. Ibid.

[2] Ab habitibus infusis recte argumentari possumus ad acquisitos. Ut v. g. si poenitentia infusa est una et simplex, quia indivisibiliter detestatur divinam offensam ut sic et ut avertentem a fine supernaturali, ita naturalis vel acquisita poenitentia detestatur omnia, quatenus a fine naturali avertunt, proportione servata. Eadem proportio potest fieri inter fidem divinam et humanam . . . Rursus in virtutibus moralibus acquisitis potest idem argumentum accommodari; nam si virtus justitiae inclinat ad salvandam aequalitatem alteri . . . ubicunque haec ratio aequaliter inventa fuerit, ille habitus aequaliter et indivisibiliter inclinabit. Ibid.

[3] Extrinseca ratio assentiendi (ut in fide tam infusa quam humana) potest facile materiis uniformiter applicari. At vero, quando ratio assentiendi est intrinseca, ut est in habitibus evidentibus, non potest eadem ratio diversis proportionibus applicari. Ibid.

[4] Omnes censent, geometriam v. g. esse unam scientiam non tantum genere sed etiam specie; haec autem unitas intelligi non potest per modum simplicis qualitatis, ergo necesse est intelligi per aliquam compositionem vel coordinationem plurium qualitatum. Ibid.

sich zum collectiven Ganzen als Partialhabitus verhalten.[1] Suarez glaubt das über den Unterschied der intellectiven Habitus von den Willenshabitus Gesagte gegen die völlige Identification beider Habitus bei Aristoteles betonen zu sollen.[2] Da der Bestand der Habitus nicht von einer außer ihnen gelegenen nächsten Causa efficiens abhängig ist, so kann die Unterlassung der Acte, aus welchen sie hervorgewachsen sind, nur per accidens Ursache ihres Schwindens sein, sofern nämlich hiedurch corruptiven Einflüssen positiver Art Raum gegeben ist. Diese Einflüsse gehen von Acten entgegengesetzter Art aus, welche indeß einen bereits vorhandenen Habitus nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern wie Suarez unter Anschluß an G. Biel gegen Gregor von Rimini betont, nur in Kraft eines aus ihnen erwachsenen neuen Habitus zu verdrängen vermögen.

Die Quantitätskategorie steht im metaphysischen Range der Qualitätskategorie nach, wird aber von Aristoteles als die erste Accidenzkategorie vorangestellt, und zwar mit Recht, weil unser zeitliches Erkennen vornehmlich auf die Körperdinge sich bezieht oder durch die Erkenntniß derselben bedingt und vermittelt ist. Aristoteles definirt das Quantum[3] als ein Theilbares, dessen Theile in dem sie zusammenfassenden Quantum formaliter und realiter enthalten sind, und daher nach vollzogener Theilung als dasjenige fortbestehen können, was durch sie vor ihrer Theilung constituirt war, nämlich als Quanta, deren jedes wieder in gleicher Weise eine Theilung zuläßt und so in's Unendliche fort. Aus dieser Definition des Quantum erhellt, daß die mit der Theilung des Quantum coinci-

---

[1] Unde intelligitur, in illo habitu, qui solum habet unitatem ex coordinatione plurium qualitatum simplicium, dari quidem posse augmentum extensivum illud tamen fieri per additionem novae qualitatis, quae licet respectu totius partialis sit, tamen ex se absolute considerata est integra quaedam species qualitatis. Ibid.

[2] Licet Aristoteles dixerit, ita se habere fines in moralibus sicut principia in speculabilibus, nihilominus in intellectu distinctus est habitus principiorum per se notorum et conclusionum, in voluntate vero idem est habitus ad finem et media. Ratio autem differentiae non est alia, nisi quia in assensu conclusionum ratio assentiendi non est sola veritas principiorum, sed ipsamet veritas conclusionis, quatenus in se ostenditur ex connexione extremum cum tali medio Ibid.

[3] Vgl. Aristot. IV, p. 1020 a, lin. 6 sqq.: *Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ὑπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.*

dirende Theilung einer materiellen Substanz in ihre Partes integrales von der Scheidung einer zusammengesetzten Substanz in Materie und Form wesentlich verschieden ist, und in der angegebenen Weise nur insofern, als die Substanz ein Quantum ist, sich vollziehen läßt; nicht die Substanz als solche, sondern die Substanz als Quantum läßt diese Art von Theilung zu, daher die Quantität ihrem Begriffe nach etwas von der Substanzialität Verschiedenes ist.[1] Die Quantitas molis oder körperliche Masse ist sowol von der Substanz als auch von den materiellen Accidenzen verschieden; dieß erhellt daraus, daß die quantitativen Theile des Körper außereinander verharren, während die Substanz in und mit allen außereinanderseienden quantitativen Theilen des Körpers zugleich ist, und eben so die materiellen Qualitäten dem substanziellen Ganzen als solchem angehören. Das Wesen der körperlichen Quantitativität besteht darin, daß ein Theil des Quantum den anderen ausschließt und von demselben unterschieden ist; hiedurch wird das Factum der Ausdehnung begründet, welche somit gleichfalls zum Wesen der körperlichen Quantitativität gehört. Das Ausgedehntsein wird dem körperlichen Quantum nicht formaliter durch das Quantitativsein verliehen, sondern ist entitativ schon in der Materie als solcher begründet;[2] das Quantitativsein begründet nur das Verhältniß des Ausgedehntseins zu einem bestimmten Raume, welcher durch die Theile des Ausgedehnten eingenommen wird. Punct, Linie, Flächen sind wahrhafte Entitäten, welche sowol untereinander als auch von dem ausgedehnten Körper, von welchem sie im Denken abgeschieden werden, zu unterscheiden sind. Sie sind im körperlichen Continuum als Indivisibilia in potentia enthalten; die Potenzialität ist nicht als Potenzialität der Existenz der Indivisibilia, sondern als Ausschluß einer realen Getheiltheit zu verstehen.[3] Da sie eine wirkliche Existenz haben, so müssen sie als Constituenten des ausgedehnten

---

[1] Idem proportionaliter est dicendum de qualitatibus et aliis accidentibus, quatenus divisibilia sunt. Disp. 40, sect. 1.

[2] Materia prius natura creatur et habet esse quam recipiat quantitatem; ergo prius etiam natura intelligitur ut habens totam entitatem suam in qua recipit totam quantitatem et diversas partes suae substantiae, in quibus diversas partes quantitatis recipiat; ergo non habet a quantitate partium distinctionem. Disp. 40, sect. 4.

[3] Puncta sunt actu in continuo, etiamsi sint in potentia in alio sensu. Et hanc esse mentem Aristoteles, patet ex locis Physic. IV, c. 4; V, c. 3;

Continuum, soweit dieses Continuum ist, gedacht werden, obschon aus ihnen allein die Existenz der Quantitas continua nicht resultiren könnte.[1] Linie und Fläche sind wirkliche Entitäten, auch wirkliche und zwei von einander so wie von der Körperlichkeit unterschiedene Species der Quantitas continua, obschon sie beziehungsweise incomplete Quanta sind,[2] der Punct aber in quantitativer Beziehung etwas durchaus Incompletes ist. Zur Linie und Fläche tritt die Körperlichkeit als dritte Species der Quantitas continua hinzu; die drei Species derselben sind von einander dadurch unterschieden, daß jede ihre eigene Art von Ausdehnung hat, in welcher jene der unmittelbar vorausgehenden Ausdehnungsspecies vorausgesetzt ist.[3] Der vom Körper eingenommene Ort tritt nicht als vierte Species zu den genannten drei Species hinzu; er gehört überhaupt gar nicht in die Quantitätskategorie, und kann höchstens als eine Proprietät der den Körper begränzenden Flächen gelten. Eben so können Zeit und Bewegung

---

Anim. I, c. 4; Metaph. III, c. 5, in quibus aeque de his omnibus mathematicis entibus docet, reipsa esse in corporibus physicis, etiamsi mente abstrahantur, et in Physicis hac ratione ait, indivisibile non posse per se moveri, per accidens autem posse, nimirum ad motum continui in quo vere existit. Unde etiam ait, punctum habere positionem in continuo. Denique eodem modo de his loquitur, sicut de partibus continui, quas dicit esse in potentia in ipso. Disp. 40, sect. 5.

[1] Cum indivisibilia quatenus talia, si sunt immediata, se tangunt secundum se tota, et omnino sunt in eodem spatio indivisibili, ex illis solis non excresceret magnitudinis intensio. Nec tamen negandum, quin haec indivisibilia intrinsece ingrediantur constitutionem quantitatis continuae; nam integra entitas ejus nec ex solis partibus, nec ex solis indivisibilibus consurgit, sed ex omnibus simul. Cum enim duo sint de ratione ejus, scil. et quod sit extensa et quod sit continua, illud habet ex suis partibus, hoc est indivisibilibus. Ibid.

[2] Dicendum, lineam (et idem est proportionaliter de superficie) esse entitatem quamdam ex se et per se habentem propriam extensionem, quam substantiae communicat, et ideo sub ea ratione esse veram et completam quantitatis speciem; quamquam quia hujusmodi ens simul etiam indivisibile est sub alia ratione, possit terminare et copulare partes alterius extensionis et ut sic possit ens incompletum appellari, incompletum inquam non in toto genere quantitatis, sed in specie superficiei. Disp. 40, sect. 6.

[3] Extensio superficiei supponit et includit aliquo modo extensionem lineae, non quia formaliter illa constituatur, sed quia indiget lineis ad suarum partium continuationem et terminationem . . . Eadem proportione loquendum est de corpore. Ibid.

den Species der Quantitas continua beigezählt werden. Daß die Continuität was immer für einer Art von Bewegung keine Species propria der Quantitas continua constituire, läßt sich aus Aristoteles zeigen; die Meinung, daß die Zeit wenigstens als Dauermaß in die Quantitätskategorie einzubeziehen sei, hat einen scheinbaren Anhalt in einer Stelle der aristotelischen Schrift de Categoriis, deren richtiger Sinn sich durch ihren Zusammenhalt mit den einschlägigen Äußerungen in der aristotelischen Physik ergibt.[1]

Aristoteles bezeichnet Magnitudo und Multitudo d. i. das continuirliche und discrete Quantum als die zwei Hauptarten des Quantum. Daß er damit nicht zwei gleichwerthige Subalternspecies der Quantität aufstellen wollte, läßt sich aus seinem gesammten Verfahren in den das fünfte Buch der Metaphysik ausfüllenden Begriffserörterungen entnehmen.[2] In der That kann die Zahl nicht als eine besondere Species des Seienden oder des Accidens genommen werden, da sie in Wahrheit nicht ein Ens oder Accidens, sondern eine Zusammenfassung von Seienden oder Accidenzen ist. Sofern indeß diese Zusammenfassung als ein Unum begriffen wird, kann sie denominativ als eine Species des Seienden genommen werden und als solche der Quantitätskategorie eingereiht werden. Suarez versteht sich hiezu

---

[1] Ratio mensurae, secundum quam tempus dicitur pertinere ad quantitatem, est ratio mensurae extrinsecae . . . Ad hanc autem rationem mensurae non quilibet motus accommodatus est, sed requiruntur aliquae determinatae conditiones . . . imo si de mensura secundum proximam aptitudinem loquamur, necessarium est, ut talis motus per actum animae, seu (quod idem est) per institutionem humanam sit veluti divisus in partes . . . sicut nos in motu diurno solis dividimus horam, diem et annum; quo modo Aristoteles Physic. V, c. 14 dixit tempus secundum completam rationem suam pendere ab anima . . . Atque de hoc tempore aperte loquitur etiam in capite de quantitate, ubi inter alia sic inquit (Categor., p. 5. b, lin. 5): „Si quis assignet, quanta sit actio, tempore definiet, annuam dicens. Disp. 40, sect. 9.

[2] Posset quis dicere, quantitatem in rigore sumtam pro vera quantitate reali non esse genus sed analogum quoddam ad continuam et discretam . . . Dici posset consequenter, Aristotelem in libro quinto Metaph. non tradere solum univocas acceptiones seu divisiones singulorum praedicamentorum sed etiam analogas acceptiones earum vocum, quibus praedicamenta singula significantur. Quoc satis constat ex intentione ejus toto libro Metaph., tum ex discursu singulorum capitum. Disp. 41, sect. 4.

aus Anbequemung an die gemeinübliche Sprechweise,[1] an welche nach seinem Dafürhalten auch Aristoteles sich anbequemte, wenn er (Categor., c. 6) die Oratio unter den Quantitätsspecies aufzählt. Im eigentlichen Sinne gibt es nur Eine Hauptspecies der discreten Quantität, die Zahl, die ihrerseits eben so viele Species unter sich faßt, als es Zahlen gibt. Die Einheit, in welche jede besondere Zahl sich zusammenfaßt, kann mit Thomas metaphorisch die Form der besonderen Zahl genannt werden, was auch von Aristoteles indirect anerkannt wurde, wenn er lehrte, daß die Species der Dinge sich wie Zahlen verhalten.

Den Kategorien der Quantität und Qualität tritt mit gleicher Wichtigkeit jene der Relation zur Seite, rücksichtlich welcher es sich zunächst darum handelt, die Realität und die richtige Bedeutung des Ens relativum festzustellen. Daß die Relation ein Wirklichsein in den Dingen habe, steht nicht nur theologisch zufolge der kirchlichen Dreieinigkeitslehre fest, sondern bewahrheitet sich auch dem natürlichen Denken im Hinblicke auf die in realen Thatsächlichkeiten begründeten Relationsbezeichnungen.[2] Nur darf man die Relationen nicht als etwas von ihrem sachlichen Fundamente real Unterschiedenes ansehen, was eben so unrichtig wäre, als die entgegengesetzte Annahme, daß die Relationsbezeichnung eine Denominatio mere extrinseca sei.[3] So ist z. B. das Ähnlichsein eine Relationsbezeichnung mit Beziehung auf eine in der Sache, welcher eine andere ähnlich ist, real vorhandene Forma absoluta, welche aber nicht nach ihrem Ansichsein, sondern nach ihrem Verhältniß zu der durch ihre Bezeichnung connotirten anderen Sache in's Auge gefaßt wird. Nur reale Relationen fallen

---

[1] In his enim rebus, quamvis saepe cum paucis sentire necesse sit, oportet loqui cum multis. Disp. 41, sect. 2.

[2] Patet in his denominationibus: Majus, minus, aequale, simile, propinquum, remotum, pater, filius etc.; hae namque omnes habitudinem plane dicunt ad aliud, sine quo nec esse nec intelligi possunt, et in rebus ipsis existunt, ut per se notum videtur. Disp. 47, sect. 1.

[3] Intelligendum est, relationem quidem dicere formam aliquam realem et intrinsece denominantem proprium relativum quod constituit, illam vero non esse rem aliquam aut modum ex natura rei distinctum ab omni forma absoluta, sed esse in re formam aliquam absolutam, non tamen absolute sumtam, sed ut respicientem aliam, quam denominatio relativa includit seu connotat. Disp. 47, sect. 2.

unter die Relationskategorie, und nicht die bloßen Relationis rationis,[1] die als bloße Entia rationis überhaupt gar nicht specifische Objecte der metaphysischen Erkenntniß sind; aber auch unter den realen Relationen greifen die Relationes transcendentales über den Bereich der Relationskategorien hinaus, da das durch dieselben besagte Geordnetsein für ein Anderes alles im Gesammtbereiche der Schöpfung Befindliche umfaßt, und somit nicht eine besondere Accidenzkategorie begründen kann.[2] Die prädicamentale Relation unterscheidet sich von der transcendentalen darin, daß sie den Terminus relationis lediglich insofern, als dieser die Bedeutung eines Terminus hat, betrifft, während die transcendentale Relation ihn unter anderen Gesichtspuncten, nämlich als Subject, Object, Wirkungsursache oder Zweckursache im Auge haben kann. Ein weiterer Unterschied zwischen beiden Arten von Relation ist dieser, daß die prädicamentale Relation nicht unmittelbar durch sich selber etwas zu erwirken hat, sondern sich als Zugabe verhält zu einer in der natürlichen Ordnung der Dinge begründeten Erwirkung von Etwas, wodurch eine Relation begründet wird. Aus diesem Grunde kann die rein prädicamentale Relation niemals als Actionsprincip fungiren.[3] Sie hat daher im Verhältniß

---

[1] Dicendum, solam relationem realem esse vere et proprie ad aliquid, relationem autem rationis non esse, sed concipi ac si esset ad aliquid, ideoque solum relationes reales ad proprium praedicamentum ad aliquid pertinere, relationes autem rationis non constitui in reali praedicamento, sed per analogiam et proportionem ad veras relationes declarari. Disp. 47, sect. 3.

[2] In entibus creatis nullum est ita absolutum, quin in sua essentia intime includat aliquem transcendentalem respectum, saltem quatenus est ens per participationem, per se essentialiter pendens ab ente per essentiam . . Quicquid sit de completis entibus . . . ex reliquis omnibus quae incompleta dicuntur, nullum est adeo absolutum, ut non includat essentialiter aliquam transcendentalem respectum. Et ratio est, quia omnia illa a natura sunt instituta ad aliud seu propter aliud; nam materia est propter formam, forma vero ad actuandum materiam et complendum compositum, et accidens est ad substantiam, potentia ad actum, et actus propter objectum, et sic de reliquis. Ibid.

[3] Relatio pura et praedicamentalis, sicut nunquam per se fit, ita etiam nunquam per se agit, quia non est instituta a natura ob aliquod peculiare munus per se necessarium ad esse vel fieri rei, sed solum est quidam respectus ex consequenti resultans. Disp 47, sect. 4.

zur transcendentalen Relation eine minimale ontologische Bedeutung[1] und ist accidenteller Natur, während die transcendentale Relation etwas der bezogenen Entität Innerliches und Wesentliches ist.[2] Die prädicamentale Relation ist ein Accidens, dessen ganzes Sein im Esse ad aliud, Habere se ad aliud, Respicere aliud aufgeht. Sie setzt ein reales Subject als Fundament und Causa materialis der Relation, sowie einen specificirenden Terminus als Causa formalis des Esse der Relation voraus. Subject und Terminus müssen der Sache nach von einander unterschieden sein; diese Unterschiedenheit kann eine suppositale[3] oder eine modale[4] sein; sie kann auch dem Verhältniß zwischen dem Ganzen und seinen Theilen entsprechen.[5] Aristoteles unterscheidet (Metaph. V, c. 15) drei Genera der prädicamentalen Relationen, je nachdem sie in der Einheit oder Vielheit, im Vermögen zu thun oder zu leiden, oder im Verhältniß des Meßbaren zum Maße begründet sind.[6] Suarez rechtfertiget diese Dreitheilung als sachgemäß und erschöpfend, erklärt sich aber gegen die von Thomas und Alexander Halesius gemachten Versuche einer Deduction derselben aus dem allgemeinen Begriffe der prädicamentalen Relation; ihm steht fest, daß Aristoteles sie auf rein inductivem Wege gefunden, und sich mit der ihm erfahrungsmäßig feststehenden Thatsache begnügt habe, daß es keine Relation gebe, welche nicht unter eines der genannten drei Genera fallen würde. Wir übergehen Suarez' subtile Auseinandersetzungen der auf die einzelnen Accidenzen der drei Genera

---

[1] Pradicamentalis relatio concipienda est tanquam forma quaedam minima et accidentalis, quae non dat subjecto aliquod esse, nisi respicere aliud, neque ad aliquid aliud in natura deservit. Ibid.

[2] Respectus praedicamentalis semper est intrinsecus et essentialis alicui entitati modos etiam reales comprehendendo; relatio autem praedicamentalis habet propriam et peculiarem rationem accidentis. Ibid.

[3] Ut in relatione patris et filii. Similiter relatio specificae identitatis requirit realem distinctionem naturarum substantialium et consequenter etiam suppositorum. Et idem est proportione servata de relatione aequalitatis vel similitudinis. Dist. 47, sect. 9.

[4] Ad aliquas relationes existimo sufficere distinctionem modalem; nam sicut est vera efficientia aut emanatio inter rem et modum, ita etiam potest esse vera relatio. Ibid.

[5] Illa distinctio est vere in re et est major quam modalis. Ibid.

[6] Das detaillirte Schema der drei Genera der Accidenzen der Relationskategorie: Fr. Suarez II, S. 53.

der Relationskategorie bezüglichen Fragen, und bemerken nur, daß die Erörterung des Unterschiedes des dritten Genus von den zwei vorausgehenden[1] auch mit der Discussion eines Problems der natürlichen Gotteslehre zusammenhängt, der Frage nämlich, ob die Relation zwischen Gott und Creatur in allen Fällen, also nicht nur, sofern sie unter das dritte Genus, sondern auch sofern sie unter das erste und zweite Genus fällt, eine Relatio non mutua sei.[2] Suarez entscheidet sich für die Bejahung dieser Frage. Das göttliche Können sowie die seit ewig in Gott vorhandenen Acte des auf die creatürlichen Dinge bezüglichen Wissens und Wollens drücken bloße Relationes secundum dici aus, oder höchstens Relationes rationis, von welchen sich auch nicht mit Bestimmtheit behaupten läßt, daß sie durch die Coexistenz der entstandenen Dinge mit den auf sie bezüglichen göttlichen Actionen in Relationes reales sich verwandeln. Suarez will indeß diese letztere Annahme nicht unbedingt zurückweisen, und hält dafür, daß einige Bestreiter derselben zu weit gehen, wenn sie dieselbe sogar als schriftwidrig bezeichnen.[3] Sie werde nicht nur von einem Durand, Occam und Biel vertreten, sondern auch von Anselm von Canterbury in Betracht gezogen, obschon nicht unbedingt adoptirt.[4]

---

[1] Aristoteles assignat notandum discrimen inter hoc genus et duo priora, quia in prioribus utrumque relativum dicitur ad aliquid, at vero in tertio genere, licet unum relativorum dicatur ad aliquid, quia vere est ad aliud, alterum vero quod illi correspondet non dicitur ad aliud, quia vere sit ad aliud, sed quia aliud est ad ipsum, ut scientia ad scibile. Nam scientia sic dicitur, quia vere est aliud, scibile vero minime, sed solum quia scientia est ad ipsum. Disp. 47, sect. 10.

[2] Quae est quaestio theologica, et aliis verbis proponi solet: An nomina quae Deo tribuuntur ex tempore per relationem ad creaturam, dicant in Deo relationem realem, vel nominis tantum. Disp. 47, sect. 15.

[3] Qui putant, has denominationes relativas, quae possunt de novo advenire per solam mutationem alterius extremi sine ulla mutatione ejus rei quae referri dicitur, esse tantum denominationes extrinsecas ex coexistentia extremorum, satis consequenter loquuntur tribuendo has relationes Deo, quia nullum est inconveniens Deum ex tempore denominari ab aliqua forma reali existente in creatura, ut patet in actione creativa et in aliis quae Deus ad extra operatur. Ibid.

[4] D. Anselmus Monolog. c. 24 multum in hanc sententiam propendere videtur, quamquam in fine capitis modum illum loquendi ut incertum praetermittat. Ibid.

Kürzer als die drei ersten Accidenzkategorien werden von Suarez die sechs übrigen behandelt, deren zwei, Situs und Habitus, von Aristoteles in seiner Aufzählung der Accidenzkategorien (Metaph. V, c. 7) gar nicht einmal erwähnt seien; über die vier übrigen finde sich Vieles im dritten und vierten Buche der Physica, aber nur vom Standpuncte der Naturlehre, und nicht aus dem Gesichtspuncte der Metaphysik, unter welchem Suarez sie in Betracht ziehen will. Er führt sie der herkömmlichen Weise gemäß in folgender Ordnung vor: Actio, Passio, Quando, Ubi, Situs, Habitus. Die Metaphysik der Actionskategorie bezieht sich vornehmlich auf Klarstellung des Wesens [1] und der Ursachen der Actio,[2] sowie auf Angabe der Genera und Species der Actionen;[3] die diversificirende Specification der Actiones ist nach Suarez von der Diversität der Termini actionis abhängig. Wir überheben uns des Eingehens auf Suarez' controverse Auseinandersetzungen mit den Scotisten und Thomisten über verschiedene Einzelfragen, die in der Erörterung des Wesens der Actio praedi-

---

[1] Suarez faßt seine auf das Wesen der Actio bezügliche Doctrin in folgende Sätze zusammen: Actio nihil aliud in re est quam specialis illa dependentia quam effectus habet a sua causa efficiente. — Actio ut actio dicit intrinsece et essentialiter respectum transcendentalem ad agens seu ad principium agendi. — Per hunc respectum actionis ad agens praecise sumtum non refertur ipsum agens ad aliud, sed potius ipsa actio respicit agens a quo egreditur. — Actio, ut actio est, recte dici potest ultimus actus potentiae activae et exercitium ejus, dummodo non intelligatur de actu et intrinseco informante sed absolute de actu dimanante a potentia, sive illam informet sive non Disp. 48, sect. 1.

[2] Causa efficiens actionis est principium illud a quo actio manat. Causa finalis actionis intrinseca et immediata est terminus ejus; mediata autem vel ultima esse potest aut ipsummet agens aut quilibet alius finis ad quem ipse terminus ejus refertur. Materialis causa interdum nulla est, sicut in creatione; quando vero intercedit materialis causa, illa est ipsum passum. Cum actio sit forma simplex, non habet aliam propriam causam formalem, neque alia principia essentialia praeter principium a quo fluit et terminum ad quem tendit, quatenus ea essentialiter respicit. Disp. 48, sect. 5.

[3] Actio primo dividi potest in substantialem et accidentalem; substantialem appello quae ad substantiam terminatur, accidentalem quae ad accidens . . . . Secundo substantialis actio dividi potest in eam quae sine subjecto fit (creatio), et eam quae fit ex subjecto (generatio); quae ulterius subdividi possunt in productionem et conservationem . . . Tertio subdividitur actio accidentalis in immanentem et transeuntem. Disp. 48, sect. 5.

camentalis auftauchten und auch in die Erörterungen über das Wesen der Passio hinübergriffen. Die Passio constituirt eine von bestimmten Qualitätsaccidenzen unterschiedene Accidenzkategorie, sofern sie in einem weitesten Sinne verstanden wird, in welchem sie gemeinhin das Recipirtwerden irgend einer Form bedeutet; in diesem Sinne verstanden ist sie das Correlat jener Art von Action, mittelst welcher etwas aus einem Subjecte herausgebildet wird. Die Passio ist von ihrem prädicamentalen Correlate nicht ex natura rei sondern bloß ratione ratiocinata verschieden.[1] Die Passio fällt sachlich und modaliter (d. i. ex natura rei) mit der Bewegung zusammen;[2] es lassen sich keine positiven formalen Momente eruiren, zufolge welcher sie auch nur ratione ratiocinata von der Bewegung unterschieden wäre.[3] Die Unterscheidung beider ist lediglich gedankenhafter Art.[4]

---

[1] Dicendum censeo, actionem et passionem in re non esse modos ex natura rei distinctos, sed eandem dependentiam et emanationem formae ab agente, quatenus subjectum intrinsece afficit, vocari passionem; quatenus vero agens ipsum denominat actu agens, vocari actionem; atque ita haec duo ad summum distingui ratione ratiocinata i. e. fundata aliquo modo in rebus, quae interdum sufficit ad distinguenda praedicamenta, quando inde consurgunt modi denominandi aut praedicandi primo diversi, quod in praesenti contingit. Disp. 49, sect. 1.

[2] Minus inter se distinquuntur passio et motus, quam actio et passio; sed actio et passio non distinquuntur actu ex natura rei, ergo etc. Disp. 49, sect. 2.

[3] Aristoteles definit motum esse actum mobilis quatenus mobile est 3 Physic. text. 16, et tamen statim text. 22 et 23 definit passionem esse actum patientis ut patiens est. At vero ex parte subjecti esse mobile seu mutabile et esse receptivum seu patibile, si haec duo proportionate sumantur in ordine ad positivam receptionem vel mutationem, non sunt duae potentiae vel capacitates passivae, etiam ratione distinctae, ergo neque actus ipsi sunt inter se distincti. Ibid.

[4] Declaratur: In termino aut forma quae fit in aliquo subjecto, tantum sunt duo in re distincta modaliter seu ex natura rei, scil. forma ipsa quae inducitur et dependentia ejus ab agente. Et forma quidem non dici potes motus ipse aut passio, quia forma est terminus motus, et si sola maneat sine alio fluxu, jam non est motus, et quoad hoc eadem ratio est de actione et passione. Itaque fluxus ipse seu dependentia formae est, quae recipit has omnes denominationes. Potest ergo intellectus fluxum illum praecise considerare, ut est via ad terminum, abstrahendo praecisive ab hoc quod afficiat aliquod subjectum vel manat ab aliquo principio, et fluxus ille sic conceptus potest motus appellari, et sub hac ratione conceptus ratione distinquitur tam ab

Die Accidenzkategorie des Quando betreffend erklärt Suarez unter Anschluß an Occam den Thomisten gegenüber, daß Dauer und Existenz nicht sachlich, sondern nur begrifflich unterschieden seien.[1] Die ungeschaffene Dauer heißt Ewigkeit, die Gott allein zukommt, und als Ausfluß aller Succession im göttlichen Sein und in den göttlichen Lebensacten zu verstehen ist. Den geschaffenen Engelwesen kommt wol eine unveränderliche Seinsdauer zu, die jedoch mit einer Aufeinanderfolge ihrer inneren Lebensacte verbunden ist; es fehlt ihnen die zum Wesen des Ewigseins erforderliche Perfectio essendi. Die geschaffene Dauer scheidet sich in die permanente und successive Dauer;[2] erstere heißt Aevum, letztere Tempus. Der Begriff einer geschöpflichen permanenten Dauer ist ein sachlich möglicher Begriff, ja es ist sogar undenkbar, daß eine permanente untheilbare Res durch eine successive continuirliche Action im Sein sollte erhalten werden, wie Bonaventura dafürhält; keine geschöpfliche Dauer ist aber in dem Grade permanent, daß sie nicht die Möglichkeit einer ihre Permanenz negirenden Succession zuließe.[3] Die zwar permanenten aber ihrer Natur nach corruptiblen Existenzen haben eine von der Zeit unabhängige innere Dauer,[4] welche jedoch von jener der äviternen Existenzen unterschieden ist.[5]

---

actione quam a passione, et quodammodo in utraque includitur vel tanquam quid superius et transcendens vel tanquam materialis et inadaequatus conceptus utrissque. Ibid.

[1] Duratio proprie sumta dicit de formali positivam permanentiam in existendo, quae ratione tantum aut connotatione aliqua extrinseca ab existentia differt. Disp. 50, sect 2.

[2] Permanens dicitur, quae simul tota perseverat absque partium successione; successiva autem dicitur, quae non permanet nisi quamdiu una pars ejus alteri succedat. Disp. 50, sect. 5.

[3] Nulla est duratio creata, quae non possit habere initium et finem saltem per extrinsecam potentiam. Non dicitur autem duratio habere initium, nisi quando habet esse proxime post non esse, neque finem nisi quando posse esse transit ad non esse; ergo in omni duratione creata habet locum hic transitus a non esse ad esse, vel ab esse ad non esse. Sed in hoc solum transitu consistit praedicta successio termini oppositi, quam privativam appellamus; ergo nulla est duratio creativa, quae non sit capax talis successionis. Ibid.

[4] Falsum est, quod esse harum rerum corruptibilium in continua succesione aut variatione consistat. Disp. 50, sect. 7.

[5] Haec duratio ita permanens est, ut sit ab intrinseco defectibilis; ergo differt essentialiter ab aevo, quod ab intrinseco deficere non potest. Ibid.

Die Zeit bezieht sich nicht auf die über die Succession hinausgerückte innere Dauer der corruptiblen Dinge, sondern auf die successiven und continuirlichen Bewegungen derselben, und ist von diesen der Sache nach nicht unterschieden.[1] Die successive Dauer ist meßbar, kann aber nur durch eine andere successive Dauer gemessen werden, als welche sich jedoch, soweit es sich um ein nicht bloß arbiträres und conventionelles, sondern um ein natürliches Maß handelt, einzig die Bewegung des Himmels sich darbietet. Suarez bemerkt schließlich noch, daß das Esse der Accidenzkategorie des Quando durch die innere Dauer der geschöpflichen Dinge constituirt werde, und alle geschöpflichen Durationes in diese Kategorie fallen.

Wie die permanente innere Dauer den incorruptiblen Dingen unabhängig von der Zeit zukommt, so ist die Ubication ein accidentaler innerer Modus der Körper, der nicht erst aus der Umgränzung des Körpers durch den ihn umgebenden Raum resultirt, obwol in der natürlichen Ordnung der Dinge mit Ausnahme der obersten Himmelssphäre ein jeder Körper eine solche räumliche Umgränzung hat. Die Ubication muß als Modus intrinsecus vom Orte, in welchem der Körper ubicirt, unterschieden werden; der Ort fällt als etwas dem ubicirenden Körper Äußerliches strenge genommen nicht in die Kategorie des Ubi. Als äußeres Maß des locirten Körpers kann er auf die Quantitätskategorie reducirt werden, als Terminus extrinsecus des locirten Körpers fällt er unter gar keine Kategorie. Das Verhältniß des Ortes zum locirten Körper fällt unter die Relationskategorie. In einer gewissen Beziehung kann das Verhältniß des umschließenden Raumes zum Körper auch in die Kategorie des Habitus einbezogen werden. Den geschöpflichen Geistern muß ein bestimmtes Ubi als Modus intrinsecus ihrer Substanzen zuerkannt werden, so zwar, daß diese auch ohne Vorhandensein der Körperwelt ihr Ubi intrinsecum haben würden. Nicht bloß die Substanzen, sondern auch die Quantität und die übrigen Accidenzen, nicht bloß die körperlichen sondern auch die geistigen haben ihr eigenes Ubi, was Suarez daraus erweist, daß sie auch ohne ihr substanzielles Subject von Gott erhalten werden könnten.

---

[1] Dicendum, tempus non distinqui a motu secundum rem sed tantum secundum rationem cum fundamento in re. Disp. 50, sect. 9.

Suarez zieht, wie aus dem Gesagten erhellt, in die Lehre von den Accidenzkategorien eine Reihe von Untersuchungen, welche den realphilosophischen Disciplinen, der allgemeinen Welt- und Naturlehre, der Psychologie und Ethik angehören; ja seine Behandlung der Kategorienlehre ist eigens darauf angelegt, alle jenen Disciplinen angehörigen Begriffsobjecte nach ihrer metaphysischen Seite zu erledigen. Spätere Bearbeiter der scholastischen Philosophie suchten die mit dieser Behandlungsart der Metaphysik verbundenen Unzukömmlichkeiten dadurch zu beseitigen, daß sie, wie z. B. Liberatore,[1] zwischen einem allgemeinen und speciellen Theile der Metaphysik unterschieden, welchem letzteren von Liberatore Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie eingegliedert werden, und in welchen daher auch die Erledigung aller jener besonderen Frageobjecte verwiesen wird, durch deren Behandlung Suarez der Kategorienlehre einen den übrigen Abtheilungen seines metaphysischen Werkes proportionirten Umfang und Inhalt zu verschaffen gesucht hatte. Nebstbei erscheint aber auch der Lehrinhalt der Kategorienlehre in den späteren scholastischen Darstellungen der Philosophie bedeutend reducirt, wozu neben der Vereinfachung der scholastischen Lehrweise und der Rücksicht auf praktische Lehrzwecke sicher auch die Rückwirkung der nachscholastischen Philosophie auf den Betrieb der scholastischen, und die fortschreitende Erweiterung des von scholastischen Subtilitäten ablenkenden Erfahrungswissens wesentlich beitrugen. Von der antischolastischen neueren Philosophie wurde die scholastisch-peripatetische Kategorienlehre selbstverständlich abgeworfen. Die gegen den Scholasticismus reagirenden Experimentalphysiker substituiren der auf den Gegensatz von Stoff und Form gegründeten formalistischen Naturkunde des Aristoteles den Gedanken der sinnlichen Wirklichkeit als des unmittelbar durch sich selber Erkennbaren. Auf den Standpunct derselben stellten sich der aristotelischen Weltlehre gegenüber auch die Cartesianer, welche dem Gegensatze von Form und Stoff jenen zwischen Geist und Körper substituirten und damit auch den Substanzbegriff der peripatetischen Scholastik völlig umgestalteten; sofern der Begriff des accidentalen Seins nach seinem Verhältniß zum substanziellen Sein als Subject der Accidenzen sich bestimmt, war mit der Umgestaltung des Substanzbegriffes selbstverständlich auch die gesammte scholastisch-aristotelische Lehre von den

[1] Institutiones philosophicae. Rom, 1847; 3 Voll.

accidentellen Kategorien beseitiget. Läßt Cartesius den scholastischen Ontologismus in dem Gegensatze von Ideologie und Usiologie untergehen, so arbeitet Wolff[1] in seiner Weise auf eine Rehabilitation des alten Ontologismus hin, aber freilich unter wesentlichen Modificationen des scholastischen Ontologismus, dessen Dunkelheiten den die Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniß als specifisches Kriterium des ächt philosophischen Denkens urgirenden Cartesius zum erklärten Bruche mit der Scholastik getrieben hätten. Mit der Restitution des Ontologismus ist selbstverständlich auch eine dem veränderten Denkstandpuncte Wolff's angepaßte Wiedererneuerung der älteren Kategorienlehre verbunden. Eine an letzterer vorgenommene Hauptveränderung ist diese, daß Wolff keine Suprema genera entis mehr kennt, welchen das eine und selbe Seiende unter verschiedenen absolut gegebenen Gesichtspuncten einzuordnen wäre; diese absolut gegebenen Gesichtspuncte oder an sich seienden kategorischen Bestimmtheiten haben zu ihrer Voraussetzung den Begriff des Ens in universali, welches nicht existiren kann, daher auch die den Begriff desselben verengernden Determinationen keine metaphysische Geltung beanspruchen können. Damit ist also die aristotelisch-scholastische Kategorienlehre im Principe negirt; die in derselben unter die zehn Genera entis subsumirten ontologischen Bestimmtheiten der Dinge müssen aus dem Wesen des Seienden verstanden und als Attribute oder Modi des Wesens begriffen werden. Wesen, Attribut und Modus des Seienden scheiden sich derart auseinander, daß die Essenz dasjenige bedeutet, ohne welches das Seiende nicht sein könnte, was es ist, Attribut dasjenige, was durch die Essenz bestimmt ist und in Folge dessen, ohne das Wesen selber zu sein, im Seienden zugleich mit der Essenz vorhanden sein muß, während Modus dasjenige bedeutet, was mit der Essenz vereinbar ist, aber nicht durch dieselbe bestimmt wird und deßhalb auch nicht vorhanden sein kann. Attribute und Modi sind Accidenzen, aber nicht die einzigen Accidenzen der Substanz; sie inexistiren dem Subjecte als innerliche Bestimmtheiten, und sind von Accidenzen anderer Art zu unterscheiden, welche dem Subjecte äußerlich bleiben. Derartige äußerliche Accidenzen sind Lage, Raum und Ort, Zeit und Dauer. Die Quantität mit ihren Unterarten (Größe, Figur u. s. w.) ist eine innerliche accidentelle Bestimmtheit des Seienden, während die Qualität

[1] Philosophia prima seu Ontologia. Frankfurt a. M., 1736 (2. Aufl.).

eine das Wesen charakterisirende und mit demselben theilweise zusammenfallende Bestimmtheit des Seienden ist. Quantität und Qualität haben miteinander gemein, innerliche Bestimmtheiten des Seienden zu sein, unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß die Qualität ohne Zuhilfenahme eines Anderen (als Demonstrationsmittels) verstanden werden kann, nicht so die Quantität, welche sich actuell präsentiren muß.[1] Die Qualitäten scheiden sich in primäre und abgeleitete Qualitäten, letztere wieder in nothwendige und contingente Qualitäten; die primären Qualitäten constituiren die Essentialia rei, die abgeleiteten Qualitäten sind Attribute, die contingenten Qualitäten sind Modi. Daraus folgt, daß die abgeleiteten Qualitäten unter den Begriff der Accidenzen fallen müssen, ja die primären Qualitäten selber, soweit diese von der Substanz als ihrem Träger zu unterscheiden sind. Wolff definirt die Substanz als beharrendes und modificables Subject; das nicht modificable Seiende heißt Accidens. Genauer ist die Substanz nach Wolff als Subject der constanten und variablen inneren Determinationen d. i. der Essentialia, der Attribute und Modi, zu definiren. Er glaubt damit die an sich wol nicht unrichtige, aber doch an Dunkelheiten leidende scholastisch-aristotelische Definition der Substanz in das Licht wahrhafter Rationalität hinaufgerückt zu haben.[2] Da an den Substanzen außer den constanten Determinationen auch veränderliche Determinationen vorkommen, so ist der Status substantiae einer Veränderung fähig; die Veränderungs-

[1] Quantitas rei tantum dari, alteri autem explicari non potest, ita ut solis verbis ejus in alterius animo excitari possit notio . . . Aliter res se habet cum qualitate, cujus notio animo ita infigitur, ut si vel maxime confusa sit, solis tamen verbis reproduci possit. O. c., § 452.

[2] Substantia in philosophia Aristotelico-scholastica definita fuit per ens quod per se subsistit et sustinet accidentia. In hac vero definitione obscurum visum fit, quid sit per se subsistere, et quid sit sustinere accidentia . . . Si notionem essentiae, compatibilitatem coexistentiae aliorum et independentiam ab aliis, quae simul insunt, conjungas, habebis utique ea, quae notioni confusae Aristotelico-Scholasticorum insunt, qua substantiam sibi repraesentant tanquam ens, quod per se subsistit. Nimirum substantia per se subsistit, quatenus essentialia seu essentia rei existere potest, ut non opus sit alia praeexistere, aut ut praeexistentia concipi in eodem ente. Ceterum hinc porro patet, quid verbis istis designetur, quibus substantiae accidentibus substare seu eadem sustinere dicuntur allegorica dictione; nimirum per ea denotatur dependentia actualitatis modorum et attributorum ab essentia entis, qua modus existendi accidentium fit diversus a modo existendi essentiae. O. c., § 771.

fähigkeit weist auf eine Kraft hin, durch welche, sei es jene der eigenen oder einer fremden Substanz, eine Veränderung gewirkt wird. Die Kraft aber ist als ein Conatus agendi continuus der Substanz zu verstehen, läßt sich sonach nicht von der Substanz abtrennen; vielmehr heißt Substanz eben dasjenige, was das Princip der Veränderungen in sich enthält, eben so wie umgekehrt die Substanz auch das leidende Subject der an ihr vorgehenden Veränderungen ist. Es gibt demnach keine vom Substanzbegriff abzuscheidende Accidenzkategorie der Potenz, Actio und Passio. Die ein Princip der Veränderungen in sich enthaltende Substanz deckt sich mit dem Begriffe der endlichen Substanz. Jede Substanz ist ein einfaches Seiendes, unter dessen Begriff demnach sowol Gott als die endlichen Substanzen fallen; eine zusammengesetzte Substanz kann nur als Aggregat einfacher Substanzen gedacht werden.[1] Die einfachen Substanzen sind identisch mit den Leibniz'schen Monaden als Kraftprincipien. Die Scholastiker definirten wol im Allgemeinen ganz richtig die Einfachheit als Ausschluß der Zusammensetzung;[2] sie unterschieden aber zwischen Graden der Einfachheit und ließen auch ein sogenanntes minder Zusammengesetztes als Einfaches gelten; als Zusammengesetztes im eigentlichen Sinne sahen sie dasjenige an, dessen Theile außereinander sind. Nach exact philosophischer Sprechweise kann aber nur dasjenige als einfach bezeichnet werden, in welchem sich überhaupt keine Theile unterscheiden lassen; demnach entfällt bei Wolff die Zusammensetzung der geschöpflichen Substanzen aus Esse und Essenz, Form und Materie und die gesammte darauf gebaute scholastische Accidenzenlehre.

Der Grundgegensatz zwischen der Wolff'schen Ontologie und Suarez'schen Metaphysik spricht sich in dem beiderseitigen Seinsbegriffe aus. Suarez' Seinsbegriff ist ein Begriff des wirklichen Seins unter Abstraction von den verschiedenen Arten und Modis des wirklich Seienden; nach Wolff bedeutet das Ens als solches dasjenige, was existiren kann, und unter bestimmten Voraussetzungen wirklich oder sogar nothwendig existirt. Sofern nun nach den weiteren Erklärungen

[1] Quoniam semel usu receptum est, ut corpora seu entia composita in mundo materiali substantiae dicantur, a communi usu loquendi non est recedendum. O. c., § 794.

[2] Unde Suarezius Disputt. metaph disp 30, sect. 3 certum esse pronunciat, simplicitatem supra rem, quae simplex denominatur, non addere rem aliquam, sed dicere tantum negationem compositionis. O. c., § 684.

Wolff's das Existirenkönnende mit dem Denkmöglichen zusammenfällt, steht seine Ontologie im Gegensatze zur Suarez'schen Metaphysik auf dem Gedanken des Denkmöglichen als desjenigen, von welchem aus das Wirkliche als Nothwendiges oder Zufälliges im Denken erreicht werden soll. Damit war der erste Schritt zu der den Kant'schen Kriticismus charakterisirenden Subjectivirung der Kategorien, zur Umwandlung derselben aus Seinskategorien in Anschauungs- und Denkkategorien gegeben. Hegel gab den Kategorien ihre objective Bedeutung dadurch zurück, daß er sie als die in stricter logischer Continuität und mit dialektischer Nothwendigkeit auseinander sich entwickelnden Daseinsformen des im Selbstverwirklichungsprocesse begriffenen absoluten Seins auffaßte. Da Hegel das Sein im Denken aufgehen läßt und das Denken das eigentliche Wesen des Seins ist, so hat für ihn die aristotelische Substanzkategorie keine philosophische Wahrheit; an die Stelle der Substanz tritt bei ihm das von seiner Erscheinung unabtrennliche Wesen und die Vermittelung beider im Begriffe des Wirklichen, dessen Wesen der Begriff als solcher ist. Der absolute Begriff der Dinge ist Gott als der in der kosmischen Wirklichkeit sich explicirende Gedanke derselben oder als die der Welt immanente absolute Vernunft, die das Lebenselement des Geistes, ja der Geist selbst, und als dieser die einzige Realität ist, in welcher alle anderen Realitäten aufgehen.

Der Hegel'sche Panlogismus ist der verabsolutirte Rationalismus, in welchem das Denken das Seiende sich absolut subjicirt, während es doch andererseits seinen Inhalt nur im Seienden haben kann und als absolutes Denken einen absoluten Seinsinhalt fordert. Da ein im endlosen Processe seiner Entwickelung begriffenes Denken niemals zur absoluten Überwindung des ihm als Object gegenüberstehenden Seins gelangt, und andererseits die wirkliche absolute Überwindung und Subjicirung desselben eine völlige Gegenstandlosigkeit des absoluten Denkens involviren würde, so leidet der Hegel'sche Panlogismus an einer inneren Denkunmöglichkeit und hebt in seinen Grundvoraussetzungen sich selber auf. An die Stelle der absoluten Überwindung des Seins durch das absolute Denken hat die absolute Selbstaffirmation des absoluten Seins im absoluten Selbstdenken und Selbstwollen zu treten, welche in einem absoluten ewigen Acte sich vollziehend und über alle zeitliche Succession hinausgerückt, den der christlichen Idee des lebendigen Gottes entsprechenden Begriff des

absoluten Geistes ergibt. Das absolut Seiende fällt seinem Begriffe nach zusammen mit der absoluten Selbstigkeit des absoluten Geistes, dessen absolute Lebensform die absolute Urbildung aller Lebens- und Entwickelungsformen des endlichen geschöpflichen Seins darstellt, so daß allerdings in der speculativen Erfassung der absoluten Form des göttlichen Lebens sich die Anknüpfungspuncte für die Dialektik des göttlichen Weltgedankens gewinnen lassen. Insoferne schließt der Hegel'sche Panlogismus die Hinweisung auf ein dialektisches Problem in sich, in dessen Lösung der speculative Theismus seine durchgebildete philosophische Gestaltung anzustreben hat. Da diese Lösung in aller irdischen Zeit nur eine approximative Lösung sein kann, so ist die philosophische Denkaufgabe des speculativen Theismus nur eine relativ lösbare Aufgabe, was indeß in seiner Weise auch von jeder anderen Art der wissenschaftlichen Erkenntniß gilt, und die Möglichkeit einer continuirlich fortschreitenden Vervollkommnung der philosophischen Erkenntnißweise nicht ausschließt. Übrigens ist das dialektische Problem der Philosophie so alt wie die Philosophie selber, und machte sich schon bei den Griechen im Hervortreten einer theistischen Philosophie nach seiner vollen Bedeutung geltend; Plato sah in ihr ein den Händen der Sophisten zu entwindendes Denkinstrument, welches als Vehikel zur Erweisung einer höheren übersinnlichen Wirklichkeit als denknothwendiger Voraussetzung der sinnlich-empirischen Wirklichkeit in den Dienst höchster und erhabenster Denkaufgaben zu stellen sei. Die aristotelische Kategorienlehre war eine Fixirung der objectiven Gesichtspuncte, welche dem dianoetischen Verfahren im Interesse eines sicheren, besonnenen Denkvorgehens zur sachlichen Orientirung zu dienen hätten. Die scholastische Philosophie adoptirte dieselben als unabänderlich gegebene Normen, gleichsam als den von der Natur selber hergestellten Aufzug des Gewebes, welches durch das Denken als Einschlag des Webegerüstes zu Stande gebracht werden soll. Man konnte bei den aristotelischen Kategorien als unabänderlich feststehenden objectiven Gesichtspuncten der Dialexis des subjectiven Denkens stehen bleiben, so lange der Satz des Widerspruches als einziges oberstes Gesetz der menschlichen Denk- und Urtheilsthätigkeit galt; es konnte aber nicht fehlen, daß an ihrer unabänderlichen Gegebenheit gerüttelt wurde, wenn die menschliche Denkthätigkeit allmälig auf eine Mehrheit oberster Directionsprincipien zurückbezogen wurde, und neben dem Satze des Widerspruches auch das Princip des zureichenden Grundes und das

Principium disjunctionis als Directionsnormen der dialektischen Denkbewegung sich zur Geltung brachten. Sofern die aus dieser Dreiheit von Directionsnormen verstandene dialektische Bewegung des Denkens als Reflex und Correlat einer dem Wirklichen selber immanenten Dialektik verstanden wurde, mußten auch die abstract ontologischen Seinskategorien in den Fluß der dialektischen Denkbewegung hineingezogen werden; die mehr und mehr sich verlebendigende Anschauung der Weltdinge vertrug nicht mehr die schematisch abstracte Auseinanderhaltung dessen, was in der lebendigen Wirklichkeit innerlich und unzertrennlich mit einander verbunden ist. Der nothwendige Halt der Abwehr ungerechtfertigter Vermengungen und Vereinerleiungen dessen, was sachlich oder begrifflich auseinandergehalten werden muß, fand sich in der ideellen Apprehension der Dinge, welche durch sich selbst auf die Eruirung der urhaften kategorischen Bestimmtheiten und Unterschiede im Bereiche des Seienden hinleitete. Diese urhaften kategorischen Unterschiede und Bestimmtheiten sind in dem Gegensatze zwischen geistiger und sinnlicher Realität gegeben, dessen ontologisches Verständniß sich in der Idee der ihnen beiden übergeordneten, und die Vollkommenheiten beider mit Ausschluß ihrer Unvollkommenheiten in sich fassenden Realität sich erschließt.

Es ist schließlich noch hervorzuheben, daß die Ansätze eines philosophischen Dialekticismus in der scholastisch-peripatetischen Philosophie gleichsam als ein für spätere Entwickelungsepochen des christlich-philosophischen Gedankens hinterlegtes Gut sich vorfinden in der traditionell gewordenen Theilung des Ens rationis in die Negatio, Privatio und Relatio. Suarez handelt über dieselben in dem letzten Abschnitte seiner Metaphysik,[1] woselbst er sich auch über die Gründe äußert, aus welchen sich die Metaphysik mit den Entibus rationis, obschon sie als bloße Gedankendinge keine wahrhaften Entia sind, zu befassen habe. Er rechtfertiget ihre Aufnahme in die Metaphysik aus ihrer Bedeutung für das menschliche Erkenntnißleben und wissenschaftliche Denkverfahren, sowie durch den Umstand, daß es außer der Metaphysik keine Wissensdisciplin gebe, welche sich auf das eigentliche Wesen der Entia rationes einzulassen in der Lage wäre.[2] Obschon

[1] Disp 54: De entibus rationis.

[2] Am allerwenigsten die Dialektik: Nam finis illius scientiae non est nisi dirigere et ad artem revocare rationales hominis operationes, quae non sunt entia rationis de quibus nunc agimus, sed entia realia. L. c.

er den Unterschied und das gegenseitige Verhältniß jener drei Genera des Ens rationis eingehend und sorgfältig erörtert, ist für ihn doch die Prüfung und Abschätzung des entitativen Charakters der Entia rationis die Hauptsache. Von der ideologischen Bedeutung der Negatio, Privatio und Relatio als Vehikel einer dialektischen Denkentwickelung konnte in Suarez' Zeitalter nicht die Rede sein; es blieb in der That Hegel vorbehalten, nach dieser Seite hin an Aristoteles anzuknüpfen. Hegel stellt sich in einen extremsten Gegensatz zur Seinsmetaphysik des Suarez, wenn er jede, auch die niederste und unvollkommenste denkhafte Regung im Seienden höher stellt als die Gesammtheit aller rein sinnlichen Realitäten, während umgekehrt Suarez die Entia rationis als bloße Schattenbilder der wirklichen Dinge ansieht, und ihnen deßhalb gleichsam nur noch anhangsweise in seiner Metaphysik einen Platz einräumt. Das Richtige ist, daß das wahre ächte Denken, in welchem das gottgedachte Wesen der Dinge ergriffen wird, an der Superiorität des Geistes über die rein sinnliche Wirklichkeit Theil hat, während das eines reellen Gehaltes entbehrende, wesenlose, nichtige Denken überhaupt nicht auf den Namen eines wirklichen Denkens Anspruch hat, und als etwas den Unvollkommenheitszuständen des gefallenen Geschlechtes Angehöriges durch eine richtig geleitete, auf bewährte Überlieferungen gestützte und der idealen Denknatur des Menschen angemessene Disciplina mentis zu überwinden ist.

Namen- und Autorenregiſter

der beiden Abtheilungen dieſes Bandes.

(A bedeutet die erſte, B die zweite Abtheilung des Bandes, die den Namen beigefügten Ziffern die Seitenzahlen beider Abtheilungen.)

A.

Abälard 6, 38.
Achillini 150, 153.
Adam Hibernicus 93, 96, 265.
Adam von Cöln 301.
Ägydius Romanus 125, 147, 150, 153, 154, 210, 211, 212, 214, 216, 217, 219, 224, 225, 232, 233, 236 f., 252, 254.
Ägydius v. Viterbo (Cardinal) 139.
Albertus Magnus 6, 123, 125, 141, 144, 146, 147, 153, 154, 155 f., 210, 217, 221, 227, 229, 231, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 244, 248, 258, 301 ff.
Albert von Halberſtadt 122 f., 124.
Alexander V (Papſt) 60.
Alexander v. Aphrodiſias 143, 156, 210, 211.
Alexander Haleſius 125, 183, 210, 221, 223, 225 f., 229, 230, 235, 238, 239, 242, 244, 246, 248, 287.
Algazeli 210.
Alington 28.
Altenſteig (Joh.) 300.
Andreä (Antonius) 153, 167, 171, 172, 179, 190, 197.
Annatus (Fr.) 40.
Anſelm v. Canterbury 6, 18, 20, 30, 35, 53, 85, 98, 210, 219, 230, 286, 363 f., 365, 366, 378.
Ariſtoteles 29, 30, 105, 126, 144, 147, 149, 152 ff., 158 ff., 164 ff., 210, 215 f., 261, 293, 303, 308, 329, 369, 371 f., 376, 386, 397.
Arundel (Erzbiſchof) 23.
Aſhburne 28.
Aſton 23.
Auguſtinus (Kirchenlehrer) 18, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 54, 210, 215, 257, 262, 274, 283.
Aureolus 6, 139, 141, 153, 164, 183, 265, 359, 387.
Averroes 49, 139 ff., 147 ff., 153 ff., 165, 166, 167, 170, 210, 331, 335, 381, 393, 398.
Avicenna 153, 167, 170, 210.

Baco (v. Verulam) 19.
Baconthorp (Joh.) 48 f., 50 f., 139, 141, 147, 150, 153, 164.
Banchin 28.
Bannez 396.

Bartholomäus v. Usingen 300.
Beda d. Ehrwürdige 42, 53, 206, 210.
Berengar v. Tours 52.
Bernhard v. Clairvaux 6, 100, 210, 238, 287.
Berton (Wilhelm) 21, 28.
Bictwell 27.
Biel (Gabriel) 183, 262—296, 299.
Blanciotti 56.
Boethius 210.
Bonaventura (Joh.) 4, 5, 6, 30, 99, 112, 113, 125, 217, 219, 220, 224, 227, 229, 231, 233, 237, 239, 240, 241, 243, 244, 246, 248, 250, 251, 255, 256, 260, 287, 304.
Bonifaz IX (Papst) 59.
Bradwardina 6, 17, 18, 20, 40, 77, 78.
Bromiard 28.
Bruliser 28.
Buridan 124, 125, 297.
Burleigh (Walter), 18, 150, 153.

Cajetan (Cardinal) siehe del Vio.
Cajetanus v. Tiene, siehe Thienäus.
Canus (Melchior) 56, 57.
Capreolus 153, 165, 166, 261, 390.
Cardanus 140.
Carteſius 6, 9, 10, 83, 84.
Cavellus 305.
Cecco v. Ascoli 140.
Ceſarini (Cardinal) 128.
Chichely (Erzbiſchof) 24.
Cobham 26.
Colet (John) 54.
Courtnay (Erzbiſchof) 22.
Cromp 28.
Crützer (Joh.) 299.
Cunningham (Joh.) 22, 27.

D'Ailly 61, 64, 68, 69—98, 104, 105, 112, 122, 124, 125, 139, 146, 200 ff., 262, 266, 275, 289, 292, 388.
Del Vio 144 f., 153, 157, 163 f., 166, 180 ff., 190 ff., 193, 195, 196, 305, 312 f., 317, 325, 329 f., 333, 347, 352—390.
Demokrit 39.
Dinmok 28.
Dionyſius Areopagita 135, 136, 210.
Dionyſius Carthuſianus, ſiehe Rickel.
Diſſe 27.
Dominicus v. Flandern 153, 165, 196.
Dorp (Adam) 125.
Duns Scotus 6, 49, 91, 95, 96, 100, 105, 154, 157, 167 ff., 180 ff., 197, 212, 222, 228 f., 230, 233, 239, 241, 242, 247, 248, 251, 256, 262, 273, 282, 287, 298, 304 ff., 313, 314, 316, 317, 330, 331, 359, 360, 369 f., 388, 389, 393, 403.
Durand v. St. Pourçain 49, 99, 183, 226, 235, 241, 242, 250, 253, 259, 260 f., 359, 388, 389.

Eberhard v. Cleve 298.
Eberndorfer (Thomas) 298.
Eck (Joh.) 299.
Eckart (Myſtiker) 6.
Erigena (Joh. Scotus) 6, 103.
Eſton (Adam) 43.
Eugen IV (Papſt) 129.

Ferebrigus 146.
Fiandino 149.
Fichte (J. G.) 10.
Fonſeca 183.
Franz v. Retz 297, 298.

Gaunilo 219.
Geiler v. Kaiſersberg 299.
Gerhard v. Bologna 49.
Gerhard v. Elten 301.
Gerhard v. Kalkar 121.
Gerſon 61, 63, 64, 66, 67, 68, 98 bis 118, 125, 131, 204 f., 210, 211, 219, 262, 273, 284.
Gottfried v. Fontaines 183.
Gioberti 396.
Gonet 40.
Gregor I (Papſt) 42.
Gregor XI (Papſt) 18, 59.

Gregor XII (Papst) 59, 66.
Gregor v. Rimini 76, 77, 78 ff., 89, 125, 147, 150, 153, 183, 262, 265, 266, 271, 284, 380, 382.
Gregor v. Valentia 183.
Grocyn 54.
Guido v. Perpignan 49.

Haberwick 302.
Haylin, siehe Joh. a Lapide.
Heinrich IV (König) 24.
Heinrich V (König) 24, 25.
Heinrich VI (König) 25.
Heinrich v. Campen 301.
Heinrich v. Gent 18, 99, 210, 222, 227, 229, 233, 234, 241, 250, 253 f.
Heinrich v. Gorcum 301.
Heinrich v. Werla 301.
Hentisberius 146.
Hereford (Nic.) 23.
Hermes Trismegistos 34, 221.
Herväus 153, 157, 165, 166, 183.
Hieronymus de Nunziarellis 197.
Hieronymus v. Prag 297.
Hiquäus 305.
Hobbes 19.
Holkoth 262, 265.
Hughes (Wilhelm) 43.
Hugo v. St. Victor 38, 206, 210, 245, 250.
Hugolinus (Ämilius) 76, 85.
Hundt (Magnus) 300
Hus 26, 103, 119, 120, 298.

Jandunus 18, 48, 141, 142, 143, 144, 147, 153, 154.
Javellus 139, 150—180, 186 ff., 189 f., 192, 193, 195, 197.
Joachim v. Flora 221.
Johann XXIII (Papst) 60, 67, 68, 70.
Johann v. Gmunden 297.
Johannes a Lapide 126, 299.
Johann v. Mecheln 304.
Johann v. Paris 49.
Johannes a Poliaco 27.
Johann v. Wesel 301.

Kant 10, 386.
Karl V (Kaiser) 147.
Karl V (König) 61.
Karl VI (König) 62, 68.
Köllin (Konrad) 297, 301, 306.

Lambert von Herrenberg 303.
Latimer 54.
Launoy 124.
Lavington 27.
Leo X (Papst) 147.
Linaker 54.
Locke 9, 19.
Lombe 27.
Ludwig XI (König) 125.
Lychetus 180, 182 f., 305.

Maidston 27.
Majoris (Johannes) 125 f.
Makrobius 34.
Manzolus 197.
Marray 27.
Marsilius v. Inghen 121, 122, 123, 124, 125, 146, 274, 297.
Marsilius v. Padua 48.
Martin V (Papst) 29, 60, 70.
Matthäus v. Krakau 119.
Mauritius Hibernicus 197, 305.
Mayronis (Franc.) 197.
Molina 388.
Montesquieu 10.
Montson (Joh.) 96 f., 125.

Netter (Thomas) 27 f., 29—58, 198.
Nicolaus de Clemanges 61.
Nicolaus Cusanus 4, 128—134, 138.
Nicolaus v. Dinkelsbühl 298.
Nicolaus Lyranus 206.
Nicolaus v. Oresme 289.
Nicolaus v. Wachenheim 297.
Nider (Joh.) 297.
Niphus 146 ff., 157, 171, 183, 305.
Northofer 299.

Occam 6, 18, 30, 44, 49, 50, 71 f., 76, 77, 82, 88, 91, 92, 94, 96, 99, 102, 123, 124, 125, 262, 266, 269, 270, 271, 287, 288, 289, 292, 295, 296, 299, 387.
Olivier v. Siena 150.
Oyta (Heinrich v.) 119, 121, 122, 262, 265.

Pace (Richard) 54.
Palecz (Stephan) 119, 120.
Palmer (Thom.) 28.
Patin (Guy E. u. Charles P.) 144, 157.
Patrington 27.
Paulus Burgenſis 206.
Paulus Pergolenſis 146.
Paulus Venetus 143, 145 f., 150, 152, 197.
Petrarca 141, 142.
Peter v. Abano 139 f.
Petrus Hiſpanus 100, 152, 302.
Petrus Lombardus 38, 74, 98, 213, 231, 232, 241, 246.
Petrus de Luna 59, 62 ff.
Petrus Mantuanus 150.
Peter v. Tarentaſia 210, 214, 217, 227, 231, 232, 233, 234, 247, 248, 250, 251.
Peter v. Znaim 119, 120.
Picus (Joh.) von Mirandola 209.
Pius II (Papſt) 134.
Plato 20, 29, 30, 34, 39, 106, 113, 155, 157 ff., 210, 215 f., 256, 397.
Plotinus 34.
Pomponatius 140, 148, 149, 150, 153, 154, 157.
Poncius 305.
Porphyrius 33.
Präpoſitivus 221.
Prierias 197.
Proklus 210.
Purvey 41.

Radcliffe (Nic.) 28.
Ranconis (Adalbert) 118.
Renan 139, 143, 144.
Repington 23.
Richard II (König) 22, 119.
Richard v. Armagh 17, 27, 44, 45, 46, 91.
Richard v. Media Villa 210, 246, 227, 228, 229, 231, 232, 234, 241, 245, 247, 248, 250, 258, 262.
Richard v. St. Victor 98, 100, 220, 221, 225.
Rickel (Dionyſius) 134 ff., 206—262.
Rigge (Robert) 23.
Robert v. Lincoln 30, 39, 53, 153.
Robert v. Walſingham 49.
Rosmini 192, 396.
Rupert v. Deutz 52.
Ruprecht (König) 119.
Ruprecht (Pfalzgraf) 122.
Ruysbroek 205, 206.
Samuel de Caſſinis 105.

Savaretius 197.
Schelling 10.
Scriptoris (Paul) 299.
Sermonetta 146.
Shyreswood 102.
Silveſter v. Ferrara 196, 306—352, 353, 390.
Simplicius 147.
Sirecti 197.
Soltow (Konrad) 119.
Soncinas (Paulus) 153, 164, 166.
Soto (Dominicus) 56, 388.
Spangel 297.
Spencer 19.
Stanislaus v. Znaim 119, 120.
Steinbach (Wendelin) 299.
Stockes (Joh.) 27.
Stockes (Peter) 22, 27.
Strabo (Walafrid) 206.
Strode 28, 146.
Suarez 183, 388.
Sumenhart 299.
Swerte (Dietmar v.) 119.

Tartaretus 305.
Tempier (Bischof) 103.
Terstegen (Gerhard) 301.
Textoris (Wilhelm) 299.
Themistius 147, 210.
Theophrast 147.
Thomas Aquinas 4, 5, 6, 14, 30, 49, 50, 54, 91, 96, 97 f., 99, 109, 113, 123, 125, 127, 141, 144, 146, 147, 148 f., 153, 154, 164 ff., 180 ff., 190 f., 195 f., 206, 210, 211 ff., 214, 216, 217, 219, 222, 223, 224, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243 f., 245, 246, 247, 248 f., 250, 251 f., 252, 254, 256, 258, 259 f., 262, 277, 284, 287, 289, 303, 305.
Thienäus (Cajetanus) 143 f., 146, 150, 153.
Thomäus (Leonicus) 148.
Thomas v. Straßburg 50, 255, 256.
Thomas del Vio, siehe del Vio.
Thomas Waldensis, siehe Netter.
Tissington 28.
Trombetta 153, 180 ff.
Trutvetter 300.
Tschech (Petrus) 298.

Ulrich v. Straßburg 210, 227, 231, 235, 238, 240, 244, 247, 248.
Urban V (Papst) 18.
Urban VI (Papst) 59, 61.
Urban v. Bologna 142.
Uthretrus 28.

Vanini 140.
Venchi 132.
Vernias 143, 146.
Versor (Joh.) 152, 303.
Victorius (Benedictus) 146.
Victoria (Franz v.) 390.
Vorillon 304.

Wakefield (Robert) 54.
Waldeby (Robert) 28.
Walram v. Naumburg 52.
Wiclif 17—53, 77, 119, 120, 204, 297.
Wilhelm v. Auxerre 210, 211, 214, 229, 234, 252.
Wilhelm v. Paris 100, 103, 210, 211, 227, 234, 252.
Wilton (Wilhelm) 143.
Wimpheling 297.
Winterton 28.
Woodford (Wilhelm) 24, 28.

Zehetner 298.
Zimara 149 f.

B.

Ägydius Romanus 101, 130, 260.
Albertus Magnus 23, 74, 77, 105.
Albert v. Sachsen 29.
Alexander Halesius 59, 61, 65, 77, 318.
Almainus 136, 186.
Alvarez (Balthasar) 72.
Ambrosius (Kirchenlehrer) 64, 90.
Anselm v. Canterbury 100, 112, 121, 272, 319.
Antonio (Nic.) 9.
Aristoteles 10, 12, 13, 14, 19 ff., 24 ff., 26, 29, 30, 31, 72 ff., 79 ff., 106, 126, 128 f., 134, 178, 206, 216, 220, 241, 247, 254, 255, 257, 258, 261, 264, 287, 293, 306, 307, 312, 315, 316, 318, 324, 329, 331.
Athanasius (Kirchenlehrer) 90.
Augustinus (Kirchenlehrer) 35, 37, 52, 79, 90, 105, 108, 140, 154 f., 157.
Augustin v. Ancona 68.
Aureolus 242, 260.
Averroes 19, 23, 257, 258, 259.
Avicenna 24, 251.

Bannez 7, 9, 12, 34, 35, 36, 39, 41 ff., 44—55, 56, 58, 81, 88, 162, 185.

Benedict XIV (Papst) 95.
Biel (Gabriel) 5, 12, 24, 64, 77, 136, 139, 186, 273, 312, 319.
Bonaventura 59, 65, 66, 77, 88, 89, 102, 105, 148, 322.
Bruno (Giordano) 48.
Buridan 18, 172 ff., 218.
Burleigh (Walter) 14.

Camerarius (Barth.) 112.
Campanella 302.
Canus (Melchior) 7, 9, 10, 70, 121, 126, 127, 146.
Capreolus 13, 16, 28, 54, 61, 74, 93, 97, 98, 127, 128, 130, 145, 148, 221, 242, 243, 265, 268, 288.
Carranza 7, 10.
Carteſius 324, 325.
Catharinus (Ambroſius) 35, 38, 40, 48, 90, 92.
Chaves 9.
Clemens VIII (Papſt) 83.
Coronel (Anton) 13.
Couto 72.
Crockart 6, 14.
Cuevas (Dom. de las) 9.

D'Ailly 25.
Del Vio 3, 13, 16, 22, 35, 39, 46, 55, 58, 63 f., 66, 75, 88, 91, 96, 97, 98, 99, 103, 106, 116, 117, 121, 127, 128, 130, 132, 136, 139, 146, 155, 221, 240, 242, 243, 260, 264, 268, 291, 297.
Deza (Alphons) 140.
Deza (Didacus) 141.
Dionyſius (Areop.) 106, 120.
Dominicus v. Flandern 218.
Driedo 54, 55, 93.
Duns Scotus 15, 16, 18, 23, 31, 47, 52, 61, 64, 65, 67, 74, 77, 88, 112, 115, 121, 122, 126, 127, 128, 130, 136, 139, 221, 223, 224 f., 229, 235, 237 f., 252, 264, 268, 270, 273, 277, 288.
Durand 5, 63, 64, 65, 67, 102, 126, 128, 130, 243, 299, 319.

Ferus (Joh.) 10.
Fiſher v. Rocheſter 37.
Fonſeca 71, 72 f., 78 f., 81 f., 221, 243.

Gerſon 166, 186.
Goes (Em.) 72.
Gregor XIII (Papſt) 139.
Gregor v. Rimini 14, 26, 27, 35, 105, 111, 186, 260, 268, 273, 312.

Hegel 328 f., 331.
Heinrich v. Gent 54, 64, 101, 123, 126, 288.
Hentisberius 31.
Herväus 243.
Hieronymus (Kirchenlehrer) 79, 90.

Iſidor v. Sevilla 164, 193, 301.
Javellus 52 f, 229, 242, 258.
Johann III (König) 70.
Johannes Damascenus 90, 112, 133.
Johannes Parvus 210.
Johannes Majoris 6, 76, 136.
Johann v. Paris 63.

Kant 328.
Karl V (Kaiſer) 8.
Köllin 156.

Ledesma (Jakob) 71.
Ledesma (Martin) 7, 146.
Leibniz 203, 248, 327.
Leon (Ludwig v.) 7.
Liberatore 324.
Luna (Alphons de) 12.

Magalliano 72.
Mantius 7, 8.
Mariana 161, 204—213.
Marſilius v. Inghen 5, 18, 77, 260.
Marſilius v. Padua 68.
Medina (Barth.) 7, 8, 55 ff.

Medina (Joh.) 12.
Molina 82—94, 161, 174—180.

Netter (Thomas) 122, 198, 288.

Occam 26, 27, 28, 65, 139, 186, 273, 319, 322.

Paul IV (Papst) 71.
Paul V (Papst) 83.
Paulus Venetus 14, 31, 260.
Penna (Joh. de la) 8.
Petrus Lombardus 64.
Petrus Paludanus 61, 67, 148.
Philipp II (König) 7.
Philoponus 260.
Pius IV (Papst) 71.
Pius V (Papst) 139.
Plato 79 ff., 255, 329.

Quiroga (Erzbischof) 83.

Richard v. Media Villa 101, 149.
Rickel (Dionysius) 77.
Rodriguez 70.

Salazar (Ambrosius) 8.
Silvester v. Ferrara 106, 128, 136, 145, 221, 243, 265.
Simplicius 260.
Soncinas 28, 75, 242, 243, 258, 265.
Sonnius 55.
Soto (Dominicus) 7, 8 f., 10, 12—41, 53 f., 59—69, 90, 140, 145, 148, 161—174, 175, 177, 178, 193, 221, 238.
Soto (Petrus) 36.
Sotomayor (Petrus) 8, 9, 47.
Suarez (Franz) 73, 161, 180—204, 224—331.

Tapper 36, 54, 55, 93.
Thomas Aquinas 3 ff, 6, 13, 15, 16, 17, 19, 23, 25, 31, 32, 37, 52, 54, 56, 58, 59, 61, 66, 67, 84 ff., 96, 97 f., 101, 105, 112, 119, 121, 129, 132, 133 f., 135 f., 140, 142, 143, 145, 147, 149, 150, 154, 155, 181, 184, 185, 188, 220, 233 f., 235, 239 f., 253, 256, 257, 263, 265, 267, 272, 278, 281, 287, 289, 290, 291, 292, 293 f., 299, 301, 306, 309, 316, 318.
Toletus 71.
Tudela (Vinc.) 9.

Varron (Vinc.) 9.
Vasquez 71, 95—160, 186, 204, 290.
Vatablus 19.
Vega (Andreas) 140.
Vitoria (Franz v.) 6, 9, 53 f., 180.

Waleran 63.
Wiclif 122, 132, 288.
Wolff (Chr.) 302, 325 ff.

Zimara 260.

Sachregister über alle vier Bände.

(Die im Register vorkommenden römischen Zahlen I, II, III, bedeuten den betreffenden Band des Werkes, IV, 1 und IV, 2 die erste und zweite Abtheilung des vierten Bandes; die arabischen Ziffern bedeuten die Seitenzahlen der einzelnen Bände.)

Abendmalslehre, des Johann von Paris bekämpft von Baconthorp II, 411. Wiclif's Abendmalslehre und deren Bekämpfung durch Thomas Netter IV, 1, 50 ff.

Siehe Eucharistie, Transsubstantiation.

Accidenzen. Die absoluten Accidenzen können nach Duns Scotus ohne ihr natürliches Subject fortbestehen I, 492. D'Ailly's Forderung einer Abänderung des aristotelischen Begriffes der Accidenz im Interesse des Glaubens IV, 1, 95. Suarez über den Modus der Causation der Accidenzen durch die Substanzen, welchen sie inhäriren IV, 2, 266 ff.; Antheil des Materialprincipes der zusammengesetzten Substanzen an dieser Causation IV, 2, 259 ff.

Siehe Materie, Kategorienlehre.

Allmacht. Denknothwendigkeit der göttlichen Allmacht nach Richard v. St. Victor I, 345; von D. Scotus zugegeben, nicht so die rationale Evidenz der zu ihrer Anerkennung nöthigenden Gründe, ebendas. D. Scotus schließt von ihr das Wirken der secundären Ursachen aus; diese Ansicht entschieden verworfen von Bradwardina III, 298, milder beurtheilt von Rickel IV, 1, 228. Auffassung der göttlichen Allvermögendheit von Seite Ägyd's III, 165 und Gregor's III, 169. In welchem Sinne bei Gott Alles möglich sei: Wilhelm v. Auxerre und Rickel IV, 1, 229. Begriff des natürlich Möglichen, Beschränkung desselben bei Albert, Erweiterung bei Wilhelm v. Auxerre, Alexander Halesius, Thomas, Bonaventura, Richard v. Media Villa, Rickel IV, 1, 229.

Altarssacrament. D. Scotus über die Form dieses Sacramentes I, 483; seine Vertheidigung der significativen Bedeutung der Consecrationsformel I, 484.

Siehe Eucharistie, Transsubstantion.

Anthropologie.

a) Philosophische Anthropologie des Duns Scotus: der Mensch eine Zusammensetzung aus Seele und Leib, welche sich zu einander wie Form und Stoff des Einen Menschenwesens verhalten, jedoch so, daß jeder der beiden Constituenten abermals aus Form und Stoff zusammengesetzt ist, I, 280 f. Thomistische Polemik gegen die scotistische Anthropologie: Capreolus II, 443 ff., Javellus IV, 1, 169 ff. Verschwisterung des anthropologischen Dualismus der Franciscanerschule mit averroistischen Anschauungen bei Aureolus II, 50 ff.; Polemik des Capreolus gegen Aureolus II, 442 f. und 452 ff. Baconthorp's Berichtigung der anthropologisch-dualistischen Anschauung des Aureolus, philosophische Erweisung der kirchlichen Definition der Anima als Forma corporis, Verhältniß seiner Anschauungsweise zur thomistischen und zu jener Heinrich's v. Gent II, 55 ff. Bemängelung der zu weit gehenden Connivenz Baconthorp's gegen Aureolus durch Aquarius II, 455 f. Occam's schroffer und unvermittelter anthropologischer Dualismus II, 62 ff.; Bekämpfung desselben durch Gregor v. Rimini und Capreolus II, 440 ff., relative Coincidenz des anthropologischen Dualismus Gregor's mit dem scotistischen III, 143 f. Indirectes Abgehen d'Ailly's von Occam in diesem Puncte IV, 1, 72; förmliche Anerkennung der Anima als Forma corporis durch Gerson IV, 1, 112.

Siehe Seele.

b) Kirchliche Anthropologie. Scotus' Auffassung der Justitia originalis, Abweichung von Thomas rücksichtlich der von Letzterem dem Donum justitiae originalis attribuirten Macht, die Unsterblichkeit des Leibes zu wirken I, 414 f., die Justitia originales etwas von der Heiligungsgnade Unterschiedenes, der Mensch ursprünglich in puris naturalibus erschaffen II, 310 f. Ägyd's Anschluß an D. Scotus in Verwerfung einer ursprünglichen Heiligungsgnade III, 170. Aureolus' vermittelnde Stellung zwischen Thomas und Scotus in diesem Puncte II, 311. Nach Gregor die Justitia originalis nicht eine Gratia gratis data, sondern Gratia gratum faciens III, 176; Bestehen auf der Nothwendigkeit eine Gratia actualis im Urzustande gegen Bradwardina III, 182. Rickel's detaillirte Angaben der differenten Lehrmeinungen über die Verleihung oder Nichtverleihung eines ursprünglichen Heiligungsstandes, Bevorzugung der thomistischen Anschauungsweise IV, 1, 243 f. St. Bernhard's Äußerung über das Motiv des satanischen Verführers, adoptirt von Rickel IV, 1, 238.

D. Scotus über das Wesen des Peccatum originis als bloße Carenz der gesollten ursprünglichen Gerechtigkeit I, 416; Berufung auf Anselm's Autorität I, 119. Betonung der durch den Sündenfall verursachten krankhaften Beschaffenheit des Appetitus sensitivus von Seite des Aureolus gegen D. Scotus II, 311; Ägydius über die in Folge des Verlustes der Justitia originalis eingetretene Desordination des Menschenwe ens III, 173 f. Nach Gregor die Concupiscenz das Wesen des Peccatum originale III, 176. Nachwirkung der scotistischen Auffassung des Peccatum originis bei Baconthorp und Durand II, 312 f.; eigenthümliche Modification und Ergänzung derselben bei Baconthorp II,

312 f. Widerlegung Durands durch Capreolus II, 520 ff., kritische Bemerkungen d. Aquarius zu Baconthorp's Bemängelung der thomistischen Auffassung der Vererbung des Peccatum originis II, 524. Erklärung der Vererbung durch Ägydius, Adoption derselben von Seite Rickel's IV, 1, 236 f.

Wiederherstellung der gefallenen Natur durch die Heilsgnade; siehe Gnade.

Aristoteles. Kritik seiner Philosophie durch D. Scotus, Naturalismus derselben I, 46 ff.; bedingnißweise Anerkennung derselben durch Durand als Mittel der Denkschulung, II, 42 f.; d'Ailly's Verhältniß zur aristotelischen Weltlehre IV, 1, 95 f., Soto's Darlegung derselben IV, 2, 21 ff. Differenzen in der Auslegung der aristotelischen Metaphysik zwischen Thomas und D. Scotus I, 26 ff., zwischen Thomisten und Scotisten IV, 1, 167 ff., zwischen den Thomisten II, 1, 165 f. Scotus' Widerlegung der passivistischen Auffassung des intellectiven Erkennens aus Aristoteles I, 84. Ob Aristoteles die intellective Erkenntniß des Singulären für eine reflexive und indirecte Erkenntniß erkläre, Gregor's Beleuchtung der hierauf bezüglichen aristotelischen Äußerungen III, 53 f. Baconthorp's Auseinandersetzung der aristotelische Lehre vom Gedächtniß II, 70 f., und vom Esse subsistentiae II, 340 f., Interpretation des von Aristoteles in Physic. IV vorgetragenen Zeitbegriffes durch D. Scotus I, 318 f., Durand, Aureolus und Baconthorp II, 169 f. Ob Aristoteles den Begriff des Aevum gekannt habe, bejaht von Aureolus, verneint von Baconthorp II, 175, 176. Ob aus Physic. VIII, p. 266 a, lin. 12 sich die Unbegränztheit des göttlichen Machtwirkens erweisen lasse; von Gregor verneint gegen Thomas, Scotus, Ägydius III, 168 f. Ob aus Metaph. VII, text. 7 (Metaph. VI, p. 1029 a, lin 5 ff.) sich erweisen lasse, daß die Form als solche über dem Compositum aus Form und Materie stehe, verneint von Suarez IV, 2, 257; eben so, daß nach Aristoteles die Wesensform die unmittelbare Ursache der Accidenzen der zusammengesetzten Substanzen wäre IV, 2, 261. Ob aus Metaph. XII, text. 26 (Metaph. XI, 1070 a, lin 31 sqq.) sich als gemeingiltiges Axiom der Satz ableiten lasse: Potentia et actus sunt in eodem genere. IV, 2, 258 f. Das Vorhandensein rein passiver Potenzen nach Suarez aus Aristoteles nicht erweisbar IV, 2, 306. Unfertigkeiten der aristotelischen Philosophie, beanstandet von Soto in Bezug auf den Begriff der Causa secunda IV, 2, 24, von Suarez mit Beziehung auf das Verhältniß der Natur zum Suppositum IV, 2.

Astronomie. Astronomisches System des D. Scotus I, 270 f.; ebendas. Verweisungen auf Angaben über das astronomische System R. Baco's, Albert's und Thomas. Verweisungen auf Soto's Angaben über die musikalischen Verhältnisse des ptolemäischen Weltsystems IV, 2, 31.

Averroes. Scotus' Verhalten zur averroistischen Auslegung des Aristoteles I, 32 f., 37 f., Widerlegung der averroistischen Lehre vom menschlichen Intellecte aus Aristoteles I, 279. Verschiedenartiges Verhalten des Thomas und D. Scotus zu Averroes I, 41 ff., Hochhaltung des Averroes als Auslegers des Aristoteles von Seite der italienischen Thomisten: Del Bio IV, 1, 144, Javellus IV, 1, 153 f. Bemühen des Letzteren um

Einhaltung der richtigen Mitte in der Beurtheilung des Averroes gegen die christlichen Ankläger und Anhänger desselben IV, 1, 153. 155. 157. Trombetta als Anwalt des richtig verstandenen Aristoteles gegen die Averroisten IV, 1, 145. Verschiedenartige Anknüpfungen an Averroes in erkenntnißtheoretischer Beziehung von Seite des Aureolus und Baconthorp II, 93; die averroistische Lehre de unitate intellectus nach Baconthorp bloße Hypothese II, 53, nach Aureolus von Averroes bloß aus Inconsequenz festgehalten II, 50 f. Abthuung der Auctorität des Averroes von Seite der spanischen Thomisten IV, 2, 19, Anm. 2.

Avicebron's Einfluß auf D. Scotus; Entlehnung der Annahme einer allem Geschaffenen gemeinsamen Materia primo-prima aus Avicebron I, 256 (vgl. I, 62 f.). Thomas' Bekämpfung der von Avicebron angenommenen Gleichartigkeit der Materie alles Geschaffenen I, 268.

Avicenna, relative Bevorzugung desselben vor Aristoteles bei D. Scotus I, 46. 47.

Bewegung. Verhältniß zur werdenden Form und zur Zeit, Art des Unterschiedes der Bewegung von der Form und von der Zeit nach D. Scotus I, 275 f. System der kosmischen Bewegungen nach Aureolus, antiscotistischer Begriff der Bewegnng II, 160 f., die Bewegung des Himmels die oberste physische Ursache des physischen Geschehens II, 162. Durand über die Unzureichendheit der aristotelischen Beweise für die ewige Dauer der Himmelsbewegungen II, 164. Ägyd's und Gregor's Identification des Nunc mit dem Mobile primum I, 114. 120 (siehe Zeit), Soto's Kritik der Ansicht Occam's IV, 2, 28, seine Erklärung der aristotelischen Lehre von der Bewegung unter Bezugnahme auf Occam und Gregor IV, 2, 26 ff.

Charitas, nicht identisch mit dem heiligen Geiste. Sinn der abweichenden Ansicht des Petrus Lombardus nach Peter von Tarentasia, Beurtheilung derselben durch Richard v. Media Villa und Bonaventura IV, 1, 232. Verhältniß des D. Scotus zur Ansicht des Lombarden I, 423 f.; seine Anschauung vom Wesen der Charitas I, 422. Del Bio's Selbstauseinandersetzung mit Scotus über den Sinn der Frage, ob die Charitas eine Mehrung ins Unendliche zulasse IV, 1, 389.

Christus nach D. Scotus der denknothwendige Abschluß des Universums I, 283. Auffassung der Idee der Primität Christi bei Bannez, Zusammenhang dieser Auffassung mit Bannez' theologischem Supranaturalismus IV, 2, 45 f. (siehe Erlösung). Scotus' Bestehen auf einem besonderen Esse actualis existentiae der menschlichen Natur Christi gegen Heinrich I, 437; zwei Filiationen Christi (gegen Thomas und Bonaventura) I, 438; Probabilität der Adoptivsohnschaft Christi als Menschensohnes I, 439; Möglichkeit der Suppositirung eines Steines im Verbum divinum II, 338. Baconthorp's Dringen auf eine engere Fassung der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus II, 339. Ägyd's Annahme zweier Filiationen in Christus III, 191. Rickel's Verhältniß zu den von Petrus Lombardus proponirten drei Ansichten über den Unionsmodus des Göttlichen und Menschlichen in Christus unter Bezugnahme auf die Ansichten der Theologen des 13. Jahrhunderts

hierüber IV, 1, 241 ff. Ob Christus Sohn des heiligen Geistes genannt werden könne; Aufdeckung der apokryphen Quelle dieser Behauptung durch Ulrich von Straßburg IV, 1, 240.

Über die Begnadung Christi als Menschensohnes: D. Scotus I, 441, Ableitung d. Impeccabilität Christi aus der ihm verliehenen göttlichen Gnadenfülle I, 440; Verhältniß Durand's zu dieser Ableitung II, 365, Capreolus' Zurückweisung der hierauf bezüglichen Assertionen Durand's II, 541. Occam über die Frage, wie das Christo zuzuerkennende höchste Maß der Begnadung zu verstehen sei II, 368. Capreolus' Einstehen für die Unendlichkeit der Begnadung der Seele Christi gegen Aureolus, Durand und Occam II, 542 f.

Erkennen und Wollen der menschlichen Seele Christi. Scotus über das dreifache Erkennen der Seele Christi: Visio beata, Cognitio abstractiva, Cognitio intuitiva; Verhältniß dieser Theorie des Erkenntnißlebens Christi zur thomistischen I, 442 ff. Aureolus' kritischen Verhalten zur thomistischen und scotistischen Erklärung der Scientia experimentalis Christi, seine Erörterungen über die Möglichkeit des der Seele Christi verliehenen Donum beatae visionis II, 359 ff.; Baconthorp's Verhalten zu der von Aureolus gegebenen Erklärung II, 362. Durand's Verwerfung einer Scientia acquisita Christi; sein sonstiges Verhalten zur thomistischen Theorie des Erkenntnißlebens Christi II, 365 ff. Ägyd's unbedingte Überordnung des Erkennens der Seele Christi über die englische Erkenntniß III, 192. Rickel's Darlegung der thomistischen Lehre von der Scientia Christi increata et creata IV, 1, 243 ff. Capreolus' kritische Beleuchtung der Scientia visionis von Seite d. Aureolus und Durand II, 544 f.; Vindicirung der thomistischen Auffassung des Wirkungsvermögens der Seele Christi gegen Durand II, 545 f., Rickel's Beleuchtung der thomistischen Auffassung IV, 1, 245.

Verdienen und Verdienstleiden Christi, siehe Erlösung.

Contingenz im Gegensatze zur Nothwendigkeit, mit Beziehung auf die Wahlfreiheit des menschlichen Willens erörtert von Bardwardina III, 275 ff. Controverse über die Unterscheidung zwischen nothwendigem und contingentem Sein zwischen Thomisten und Scotisten IV, 1, 167 f.

Empfängniß. Die unbefleckte Empfängniß der heiligen Jungfrau vertheidiget von D. Scotus I, 9 u. 460, Aureolus II, 349, Rickel IV, 1, 239, Biel IV, 1, 287; bestritten von Durand II, 347, Ägydius und Gregor III, 176 f. Baconthorp's und Occam's Stellung zu dieser Frage II, 339. 348. 350 f. Activer Antheil der heiligen Jungfrau an der Conception Christi nach Scotus (gegen Thomas und beziehungsweise gegen Bonaventura) I, 435; Rickel's Verhältniß zu dieser Frage IV, 1, 239.

Empyreum. Aureolus über die mit der Vorstellung von demselben verbundenen Denkschwierigkeiten II, 178 f.; nach Ägydius eines der nach traditioneller kirchlicher Anschauung anzuerkennenden vier Coaequaeva III, 121, Congruitätsgründe der Anerkennung seiner Realität wie auch jener des Inferus III, 101.

Engel. Die Engel nach Scotus nicht reine Formwesen, sondern aus Form und Materie zusammengesetzt I, 87, ontologisches Verhältniß der Menschen-

seelen zu den Engelwesen I, 212. Aureolus' und Baconthorp's Verhältniß zur scotistischen Auffassung des Engelwesens II, 183 ff. Nach Occam die Engel reine Formwesen II, 185. Nähere Aneinanderrückung von Engel und Menschenseele bei Scotus als bei Thomas I, 312; Verhältniß der Engelwesen zum Raume I, 331 f. nnd zur Zeit I, 315. Jede englische Existenz ein Aevum, das Aevum nicht ein außer dem Engel gelegenes Maß seiner Existenz (gegen Bonaventura und Heinrich) I, 317. Aureolus über die Unfaßbarkeit des Verhältnisses des Engels zum Raume II, 179; entgegengesetzte Ansicht Baconthorp's und Durand's II, 180. Die Existenz der Engelwesen von Ägydius aus kosmologischen und naturphilosophischen Gründen als denknothwendig postulirt, denknothwendiges Verhältniß derselben zum physischen Geschehen, Modus ihrer Gegenwart im Raume III, 103 ff. Gregor's Annahme eines innerräumlichen Seins der Engelwesen III, 109 f., von Capreolus als Consequenz einer falschen naturphilosophischen Anschauung bekämpft III, 111 f.

Erkenntniß- und Willensthätigkeiten der Engelwesen. Verhältniß der hierauf bezüglichen Anschauungen des D. Scotus zu jenen bei Thomas I, 320 ff. Aureolus' und Baconthorp's Theorien des englichen Erkennens im Lichte eines verchristlichten Averroismus II, 186 ff. Durand's und Occam's Lehre vom englischen Erkennen II, 192 ff. Ägyd's Anwendnung der Unterscheidung zwischen der Species intelligibilis connata und acquisita auf den Unterschied zwischen englischem und menschlichem Erkennen III, 43 f.

Ob die Engel im Stande der Gnade geschaffen worden seien, von Rickel bejaht (IV, 1, 235) im Anschluß an Albert, Thomas, Ulrich v. Straßburg, Scotus (I, 323), Durand (II, 199), Gregor (III, 176); verneint von Peter v. Tarentasia, Alexander Halesius, Bonaventura (IV, 1, 235), Ägydius (III, 170), Aureolus (II, 195); im Ungewissen gelassen von Wilhelm v. Auxerre, Heinrich v. Gent (IV, 1, 235). Scotus über den Unterschied der Engelsünde von der Menschensünde I, 411 f. Die Momente des Processes der Selbstentscheidung der gottgeschaffenen Engel für oder wider Gott unter Bezugnahme auf Thomas und D. Scotus dargelegt von Aureolus II, 195 f. Baconthorp's Verhältniß zur Darlegung des Aureolus II, 198 f.; Beleuchtung des Seinszustandes der gefallenen Engel bei Thomas, Heinrich v. Gent, D. Scotus (I, 324 f.), Occam (II, 200 f.).

Organisation des Engelreiches und specifische Diversification in demselben nach Thomas, D. Scotus (I, 326 ff.), Aureolus (II, 182), Baconthorp (II, 183). Bekämpfung der thomistischen Ansicht, daß jeder Engel eine besondere Species constituire, durch die Conimbricenses unter Berufung auf ältere und neuere scholastische Auctoritäten (IV, 2, 77 f.).

Erkennen. Erkenntnißtheoretische Voraussetzungen der thomistischen Speculation, bestritten von D. Scotus I, 75 ff.; scotistische Erkenntnißlehre I, 180 ff. Erkenntnißlehre des Aureolus II, 98. 460; Occam's II, 77 ff., 97 ff., 112 ff.; Gregor's III, 52 ff., 56 ff.; d'Ailly's IV, 1, 72 f.; Biel's IV, 1, 266 ff. Erkenntnißtheoretische Anschauungen Gerson's IV, 1, 106 ff. und Rickel's IV, 1, 214 f., 217 f. Controverse Erörterungen zwischen del Bio und

Trombetta mit specieller Beziehung auf die ontologische Seite des erkenntnißtheoretischen Problems IV, 1, 183 ff. Hierauf bezügliche Sätze des Javellus IV, 1, 186 f., seine Bekämpfung der scotistischen Fusion des Erkennens der Quidditäten mit dem quidditativen Erkennen IV, 1, 172 f. Erkenntnißtheoretische und ideologische Grundanschauungen del Vio's IV, 1, 391 ff. Vasquez über die moralische Vernunft mit Beziehung auf die augustinische Unterscheidung zwischen Ratio superior und Ratio inferior IV, 2, 153 ff. Suarez' Verhältniß zur thomistischen Ideologie und Morphologie IV, 2, 215 f., 263 f.

Erkenntnißarten: Cognitio confusa et distincta, Verhältniß beider zu einander im actuellen, virtuellen und habituellen Erkennen nach Scotus I, 192. Die hierauf bezüglichen Controversen zwischen Thomisten und Scotisten IV, 1, 187 ff. — Cognitio incomplexa et complexa, Erklärung beider durch Javellus IV, 1, 186 f., Aureolus II, 99 f., Baconthorp II, 105, Occam II, 115 ff., Gregor III, 56 f. — Cognitio intuitiva et abstractiva, Erklärung des Unterschiedes beider bei D. Scotus I, 191, Aureolus II, 97 ff., Occam II, 79. 97. 115 f. Begriff der Abstraction bei Gerson IV, 1, 109 f.

Erkenntnißobject. Das adäquate Erkenntnißobject des menschlichen Intellectes nach Thomas I, 79; IV, 1, 458, D. Scotus I, 195, Ägydius III, 39 (mit Beziehung auf den Unterschied zwischen Ratio superior und inferior), Aureolus II, 91, 458, Baconthorp II, 91; Polemik des Capreolus II, 459. Das specifische Object des menschlichen Intellectes nach Gerson IV, 1, 110.

Erkenntnißstufen. Proceß der successiven Vergeisterung des in's seelische Vorstellungsleben aufgenommenen Objectes nach Scotus I, 185; Aureolus II, 74 ff.; Ägydius III, 43; Gerson IV, 1, 115.

Erlösung. Die Anschauungen der Lehrer des 13. Jahrhunderts über das Verdienen Christi vorgeführt von Rickel IV, 1, 247 f. Auffassung des Erlösungsverdienstes Christi von Seite des D. Scotus I, 457 ff.; Aureolus über das Verdienen und Verdienstleiden Christi mit Beziehung auf die Anschauungen des Thomas und Scotus II, 369 ff. Baconthorp's Nachweisung, daß Christi Genugthuungsleistung allen Arten der natürlichen Gerechtigkeit entsprach II, 374 ff. Durand's Verhältniß zur thomistischen Erlösungslehre II, 376 ff.; Capreolus Erweisung der absoluten Vollgiltigkeit der Genugthuungsleistung Christi für alle menschliche Schuld und Sünde gegen Durand's Einschränkungen des Meritum de condigno. Ob der von Gott gewählte und beschlossene Erlösungsmodus unbedingt nothwendig war: Ansichten der Lehrer bei Rickel IV, 1, 286 f. Del Vio über Christus als Ergänzung und Abschluß der über dem Grunde der natürlichen Ordnung sich erhebenden und diese ergänzenden übernatürlichen Ordnung, Umkehrung dieses Ordnungsverhältnisses in Bannez' Auffassung der Primität Christi IV, 2, 46 f.; die Idee der Primität gemeinhin verworfen von Vasquez, Polemik desselben gegen del Vio IV, 2, 115.

Eucharistie. Die eucharistische Präsenz Christi nach D. Scotus nicht dem Begriffe nach identisch mit der Transsubstantiation, diese vielmehr nur der gottgewollte Modus des Präsent-

werdens Christi im Sacramente I, 486; Scotus' Ansicht über das Verhältniß der eucharistischen Präsenz zur Kategorie des Ubi; der Modus quantitativus des im Sacramente gegenwärtigen Leibes Christi außer Relation zur Örtlichkeit der Abendmalsgestalten I, 486. Die ihres natürlichen Subjectes beraubten Accidenzen setzen aus sich selbst jene Wirkungen, welche ihnen ihrer Natur nach zukommen I, 493. — Aureolus' Verhältniß zur scotistischen Abendmalstheorie; Verwerfung der Auffassung des eucharistischen Präsentwerdens Christi als eines Respectus extrinsecus adveniens II, 405; andere damit zusammenhängende Abweichungen von Scotus II, 407 f. Ägyd's Theoremata de corpore Christi III, 200 ff. D'Ailly's Theologie des Altarssacramentes im Anschluß am Occam IV, 1, 91 f., Bemängelung der von Occam gegebenen Definition der Transsubstantiation IV, 1, 94 f. Biel's Anschluß an Occam und D'Ailly IV, 1, 292. Rickel's Anschluß an Thomas gegen Ägydius, Scotus und Durand, unter nebenhergehender Bezugnahme auf Wilhelm v. Paris, Wilhelm v. Auxerre und Heinrich v. Gent IV, 1, 252 ff. Soto über die Art und Weise, in welcher der himmlische Leib Christi im Sacramente concomitanter gegenwärtig zu denken sei IV, 2, 64 f.; in welchem Sinne nach Vollzug des Transsubstantiationsactes die Quantität des Brotes Träger der übrigen Accidenzen desselben sein könne IV, 2, 66.

Form. Nach Javellus die unterschiedliche Auffassung des specifischen Objectes der drei Scientiae speculativae seitens der Thomisten und Scotisten von der Auffassung des Formbegriffes abhängig IV, 1, 179. Bedingtheit des scotistischen Formbegriffes durch den scotistischen Concept der Materie I, 241, 261, Undenkbarkeit reiner Formwesen I, 262. Rückwirkung der Auffassung des Formbegriffes auf die Auffassung des Seelenwesens und der Gottesidee, siehe Seele, Gott. Über die intellective Apprehension der gottgedachten Wesensformen der Dinge, vgl. Information. Nach Aureolus Gott Forma prima II, 148; sein Begriff der geschöpflichen Form II, 149. Reproduction der averroistischen Idee von den in der Materie verborgenen Formen bei Baconthorp II, 142 f., Durand's Begriff der Wesensformen der Körperdinge II, 146. Suarez' Lehre von den Wesensformen der Dinge, Plato der erste philosophische Vertreter der Substanzialformen IV, 2, 254 ff.

Gerechtigkeit. Ob und inwieferne eine natürliche sittliche Gerechtigkeit möglich sei: Scotus I, 418 f., Durand's Ansicht von der natürlichen Sufficienz des Menschen zum Guten bekämpft von Capreolus II, 522. Biel's Einstehen für das Ausreichen der natürlichen Vermöglichkeit des Menschen zu den Actionen der natürlichen sittlichen Gerechtigkeit, seine Berufung auf Thomas IV, 1, 283 f.

Gnade. Aureolus über die sittliche Nothwendigkeit der übernatürlichen Heilsgnade II, 324 f. Auffassung und Begründung dieser Nothwendigkeit bei Ägydius III, 181; nach Baconthorp und Durand dieselbe nur im göttlichen Willen begründet II, 327 f.; nach Occam die Nothwendigkeit supranaturaler Habitus zur Erlangung des ewigen Lebens durch Vernunftgründe nicht erweislich II, 329 f. Die Gnade nach Durand nicht in der Essenz der

Seele wurzelnd II, 329; Durand bekämpft von Capreolus II, 519 f. Streit über den Unterschied zwischen Gratia efficax und Gratie sufficiens; Dominicus Soto von Petrus Soto wegen Nichtbeachtung des Unterschiedes beider bemängelt IV, 2, 36.

Gott.

a) Sein und Wesen Gottes. 1. Denknothwendigkeit des göttlichen Seins und Denkinhalt des menschlichen Gottesgedankens nach Duns Scotus I, 251 f., 331 f.; Ägydius III, 148; Aureolus II, 202; Baconthorp II, 205 f.; d'Ailly IV, 1, 85. Gewinnung des Gottesbegriffes nach Durand II, 214 f., Occam II, 216 ff., Gregor III, 153 f., Biel IV, 265 und 268 f. — 2. Existenz Gottes. Anselm's ontologischer Beweis beurtheilt von D. Scotus I, 333 f.; Aureolus II, 202; Durand II, 215; Gregor III, 30 f.; Bradwardina III, 245; Wiclif IV, 1, 18; d'Ailly IV, 1, 85; Gerson IV, 1, 219; Rickel IV, 1, 219 f; Vasquez IV, 2, 100. Die thomistische Unterscheidnng zwischen dem Notum in se und Notum quoad nos bezüglich der Verbindung von Subject und Prädicat des Satzes Deus est bekämpft von D. Scotus I, 334; Ägydius III, 30 u. 148; Aureolus II, 216; gegen letzteren vertheidiget von Capreolus II, 491. Heinrich's Vermittelung zwischen einem apriorischen und aposteriorischen Elemente der menschlichen Gotteserkenntniß, Bekämpfung der von Heinrich versuchten Art der Vermittelung durch D. Scotus, aposteriorischer Charakter des Realinhaltes der menschlichen Gotteserkenntniß, der metaphysische Seinsgedanke der Mittler der aposteriorischen Gewißheit derselben I, 335 ff. Suarez über das richtige aposteriorische Demonstrationsmedium IV, 2, 233. Verhalten des Aureolus und Baconthorp zur scotistischen Identification des Gedankens vom göttlichen Sein mit dem Unendlichkeitsgedanken II, 206 ff. Vasquez über das extragenerische Sein Gottes mit Beziehung auf die verschiedenen speculativen Begründungen desselben in der mittelalterlichen Theologie IV, 2, 101 ff. — 3. Die Eigenschaften Gottes, Ableitung und Unterscheidung derselben untereinander und vom Wesen Gottes bei Thomas und D. Scotus, Polemik des Aureolus gegen beide II, 209 ff. Baconthorp's Verhältniß zur Ansicht des D. Scotus und Aureolus II, 212; nach Durand die Unterscheidung einer Vielheit göttlicher Eigenschaften lediglich in der Unvollkommenheit des menschlichen Denkens begründet III, 213 f. Darlegung der philosophischen Gotteslehre der thomistischen Doctrin mit specieller Beziehung auf die intellective Natur des göttlichen Seins durch Silvester und del Vio IV, 1, 308 ff. Ägyd's Ableitung der Intellectivität der göttlichen Natur, III, 58 f.

b) Dreieinigkeitslehre, nach D. Scotus nicht demonstrativ erweisbar, aber eine rationale Begründung zulassend I, 345 f.; nach Aureolus sogar demonstrativ erweisbar II, 221. Die Aureolus mit D. Scotus gemeinsamen antithomistischen Elemente in der speculativen Auffassung der Trinität II, 225, Differenz zwischen Beiden II, 238 f. Baconthorp's Verhältniß zu Aureolus' Deduction II, 227. Durand's Anlehnung an die speculative Construction der Thomistenschule II, 243 f. Occam's Verhältniß zur Lehrformel des kirchlichen Dreieinigkeitsdogma II, 251 ff., Ver-

werfung jedweder speculativer Ableitung der Persönsdreiheit II, 270. Gregor's Opposition gegen den von Aureolus unternommenen Versuch einer speculativen Erklärung des trinitarischen Processes III, 154; d'Ailly's Einstehen für die Möglichkeit einer Denkbarmachung der göttlichen Persönsdreiheit gegen Gregor IV, 1, 86 f. Rickel's Bevorzugung der speculativen Deduction der Persönsdreiheit bei Richard v. St. Victor und Bonaventura IV, 1, 220. Vasquez über den richtigen Sinn des dogmatischen Terminus Hypostase IV, 2, 131, 133.

Erkennen und Wollen als die Principien der immanenten Hervorgänge im göttlichen Sein. Rickel's Vertheidigung der thomistischen Hervorgänge gegen Ägyd's Beanstandungen IV, 1, 224. Durand als Bestreiter der objectiven Wahrheit der Begründung der immanenten Hervorgänge aus dem göttlichen Erkennen und Wollen, Rickel's Tadel gegen Durand IV, 1, 226. Del Vio's Rechtfertigung der thomistischen Beleuchtung des Hervorganges des göttlichen Wortes gegen die Einwendungen des D. Scotus IV, 1, 369. Scotus' Auffassung des Hervorganges des ewigen Wortes aus dem göttlichen Vater I, 366, Verdeutlichung des Mysteriums der göttlichen Zeugung I, 349 f., Dringen auf möglichst geistige Auffassung desselben gegen Heinrich v. Gent I, 352. Ob die göttliche Essenz generire und generirt werde: gegen Petrus Lombardus bejaht von Richard v. St. Victor und Joachim v. Flora IV, 1, 221; an Richard bekämpft von Scotus I, 347, milder beurtheilt von Rickel IV, 1, 221; die hierauf bezüglichen Sophismen des Präpositivus beleuchtet durch Albert d. Gr. ebendas. Baconthorp über den Terminus formalis der göttlichen Generation II, 269; Vindicirung der von Baconthorp anerkannten thomistischen Ansicht durch Capreolus gegen Aureolus II, 496 ff. Verhältniß der göttlichen Potentia generandi zur Potentia intelligendi und Potentia creandi nach Alexander Halesius und Thomas IV, 1, 223. — Speculative Erklärung des Hervorganges des heiligen Geistes aus Vater und Sohn bei Richard v. St. Victor und Alexander Halesius, Rickel's Anschluß an diese Erklärung, Bemängelung jener Ägyd's IV, 1, 225. D. Scotus' Erklärung I, 353 f., Bemängelung jener Richard's I, 354. Del Vio's Rechtfertigung der thomistischen Auffassung des Hervorganges des hl. Geistes IV, 1, 370. Die Formel Filioque nach Scotus kein wesentlicher Differenzpunct zwischen Lateinern und Griechen I, 355 f.

Constituirung der suppositalen Mehrheit in Gott durch die Relationen, nach D. Scotus gemeingiltige Ansicht, vertheidiget gegen Präpositivus und Richard v. St. Victor I, 358 ff., bestritten v. Aureolus II, 235; Occam's Polemik gegen Aureolus und Scotus II, 262 f., sowie auch gegen Thomas und Heinrich II, 264 ff., Capreolus' Vindicirung der virtuellen Unterschiedenheit von Person und Essenz in Gott gegen Aureolus II, 492 f.

c) Gott im Verhältniß zur Welt. 1. Der göttliche Weltgedanke: Polemik des D. Scotus gegen die Auffassung des göttlichen Weltgedankens bei Thomas und Heinrich I, 373 ff., vgl. I, 370 f. Verhältniß des Aureolus zur scotistischen Auffassung II, 264 ff. und Baconthorp's zur Anschauungsweise Beider II,

278 ff. Nominalisirende Auffassungen des göttlichen Weltgedankens von Seite Durand's II, 283 f., Occam's II, 284 f., Gregor's III, 162 f., d'Ailly's IV, 1, 87 f. Bekämpfung der scotistischen Auffassung des Weltgedankens durch Silvester IV, 1, 314 f. Siehe Idee. 2. Die göttliche Schaffensthätigkeit. Scotus' Polemik gegen Heinrich, der ein göttliches Schaffen seit ewig für undenkbar hält I, 377 f., und gegen Thomas, welcher den zeitlichen Weltanfang für nicht philosophisch erweisbar ansieht I, 380 f. Nach Aureolus der zeitliche Weltanfang durch aposteriorische Demonstration erweisbar II, 298, Baconthorp's Einwendungen dagegen II, 299; nach Durand nur der zeitliche Ursprung der sublunarischen Dinge strenge erweisbar II, 302, Kritik der Ansicht Durand's bei Rickel IV, 1, 227, Rickel's Vorführung der speculativen Theologen des 13. Jahrhunderts, welche ein Schaffen seit ewig als undenkbar ansehen, seine Zustimmung zu Thomas' entgegengesetzter Ansicht IV, 1, 227, Soto's Stellung zur aristotelischen Weltewigkeitslehre IV, 2, 31 f.; nach Suarez die Novitas essendi kein wesentliches Merkmal des Schöpfungsbegriffes IV, 2, 280. Suarez' Mittelstellung zwischen den Thomisten (siehe II, 513) und Nominalisten (II, 94) in Auffassung der Creatio actio IV, 2, 297 f. Capreolus' Bekämpfung der von Aureolus behaupteten Unbegreiflichkeit des Gedankens einer Hervorbringung der Dinge aus Nichts II, 505 f. Die Schöpfung als Werk der Ars divina; die unzureichende Auffassung dieses Gedankens von Seite der Nominales bemängelt durch Silvester IV, 1, 322 f. Ob Gott der Creatur ein schöpferisches Vermögen verleihen konnte, nach Occam mit ausreichenden Gründen zu verneinen II, 304, nach Suarez jedoch eine mit den Erkenntnißmitteln der Philosophie nicht zu lösende Controversfrage IV, 2, 275 f. Siehe Sacrament. — 3. Die göttliche Erhaltungsthätigkeit, nach Aureolus von der Schaffensthätigkeit real unterschieden II, 300; Modification dieser Ansicht bei Baconthorp II, 300, Bekämpfung derselben durch Capreolus II, 507 f.; Bekämpfung derselben Ansicht an Heinrich durch Rickel IV, 1, 127, Rickel's Kritik der vermittelnden Ansicht Richard's von Media Villa IV, 1, 227 f. Suarez' Verhältniß zur thomistischen Auffassung der göttlichen Erhaltungsthätigkeit und der damit zusammenhängenden Lehre vom Concursus divinus IV, 2, 281 f. — 4. Die göttliche Concurrenz zu den Actionen der geschöpflichen Dinge in Abrede gestellt von Durand II, 303, als denknothwendig urgirt von Occam II, 304, gegen Aureolus und Durand erwiesen von Capreolus II, 508 ff. Begriff der Causa secunda nach Soto IV, 2, 24 f. und Suarez IV, 2, 282. — 5. Gegenwart Gottes in der Welt per operationem et essentiam. Die Nothwendigkeit der essentiellen Präsenz geläugnet von D. Scotus, die Ansicht desselben bekämpft von Rickel IV, 1, 228. — 6. Die göttliche Weltleitung. Behandlung dieser Lehre bei D. Scotus I, 399 f., Polemik des Aureolus gegen den thomistischen Begriff der Providenz II, 305 f.; Vertheidigung desselben und des damit zusammenhängenden Begriffes der göttlichen Präscienz gegen Aureolus durch Capreolus II, 514 ff. Behandlung der das göttliche Vorherwissen und Vorherbestimmen betreffenden

Fragen von Seite Rickel's unter Bezugnahme auf die Anschauungen Albert's, Alex. Halesius, Bonaventura's, Thomas', Richard's v. Media Villa IV, 1, 229 ff. Del Vio's Lehre von der Scientia divina causatrix et ordinatrix IV, 1, 377. Siehe Vorherwissen, Vorherbestimmung. — 7. Der göttliche Machtwille. Auffassung des souverainen Machtwillens Gottes von Seite des D. Scotus, einseitige Beziehung desselben auf die ethische Ordnung I, 382 ff.; Wegfall des Problems über das Verhältniß der Contingenz des zeitlichen Geschehens zum göttlichen Vorherwissen bei D. Scotus I, 399. Der souveraine göttliche Machtwille im Lichte der Auffassung Bradwardina's III, 260 ff., Verhältniß derselben zu jener des D Scotus III, 298 ff. — 8. Das göttliche Machtkönnen, siehe Allmacht, Wunder.

Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele. Zusammenhang dieser Frage mit jener über Gottes Bild und Spur im geschöpflichen Sein: Thomas, Bonaventura, D. Scotus I, 105 ff. Verhältniß Ägyd's zur thomistischen und scotistischen Auffassung der Gottesbildlichkeit der Menschenseele III, 20 f.; Gregor's Kritik der Ansicht Ägyd's III, 27 f., Rickel's relative Zustimmung zu Gregors Kritik IV, 1, 215. Ob Gottes Bild durch den Engel oder durch die menschliche Seele vollkommener dargestellt werde; durch den Engel: Wilhelm v. Auxerre, Thomas Aq., Ägydius, Rickel; durch die Menschenseele: Heinrich v. Langenstein; vermittelnde Ansicht bei Peter v. Tarentasia IV, 1, 214.

Habitus. Begriff des psychischen Habitus bei D. Scotus I, 425 f., der Gnadenhabitus formaliter mit der Heilsgnade identisch I, 421. Durand's Bestreitung der realen Unterschiedenheit des Gnadenhabitus von der Tugend bekämpft durch Capreolus II, 519 ff. Die von der activen Causalität der Seelenpotenz zu unterscheidende active Causalität des Habitus gegen Scotus und Durand vertheidiget von del Vio IV, 1, 388. Controverse über die Art der Mehrung und Minderung der Gnadenhabitus unter den Lehrern des 13. Jahrhunderts, Rickel's Stellung zu dieser Frage IV, 1, 233 f. Wovon das Maß der verliehenen Gnade nach Thomas abhängig sei IV, 1, 232. Suarez Erörterung über die Habitus operativi als besondere Species der Qualitätskategorie IV. 2, 303, 305 f.

Heiden. Roger Baco und D. Scotus über die Gerechtigkeit der Heiden I, 125; vgl. I, 419 f. Lambert von Herrenberg über die Seligkeit des Aristoteles IV, 1, 303. Nach del Vio die nicht Glaubenden guter Handlungen fähig, gegen das entgegengesetzte Dafürhalten Gregor's und einiger Thomisten IV, 1, 382.

Himmel. Die himmlische Körperlichkeit nach Scotus corruptibel, weil zusammengesetzt I, 268; Averroes habe sie als incorruptibel angesehen, weil er sie mit Aristoteles für eine einfache Substanz hielt; Irrthum jener kirchlichen Theologen, welche den Aristoteles mißverstehend die himmlische Körperlichkeit für zusammengesetzt und incorruptibel halten I, 268. Das Verhältniß der himmlischen Körperlichkeit zum irdischen Generationsleben nach Aureolus II, 151, Baconthorp II, 15, Durand II, 154. Einartigkeit oder Verschiedenheit der Materie der himmlischen Körper, siehe Materie. Discussionen über den Satz: Ces-

sante motu coeli ignis applicatus ad stupam non comburet eam II, 261 ff.

Idee. Die göttliche Idee definirt von D. Scotus I, 376; Ausschluß einer realen Bezogenheit Gottes auf die Weltdinge im göttlichen Denken derselben I, 375. Correctur der scotistischen Auffassung dieses Ausschlusses bei Aureolus und die hiedurch bedingte Modification des Begriffes der Idee II, 275 f.; die göttliche Idee nach Aureolus identisch mit der Gottheit als Ideation und Exemplification alles Creatürlichen, Coincidenz der Einen Idee mit dem Seinsgedanken II, 83 ff., 277 f.; inwiefern von einer Vielheit der Ideen in Gott gesprochen werden könne II, 376. Baconthorp's Eintreten für die von Scotus und Aureolus bekämpfte Relatio realis Gottes zur Creatur II, 278 ff., Festhalten an einer ursprünglichen Vielheit der göttlichen Ideen II, 281 f., Erklärung des wahren Grundes dieser Vielheit gegen Durand's Begründung derselben II, 95. Nach Durand die Ideen einfach Res a Deo intellectae II, 93, in Gott nicht formaliter sondern virtualiter vorhanden, sofern er die Wirkungsursache der Dinge ist II, 284. Die von Durand zugelassene Möglichkeit einer Identificirung der Idee mit der göttlichen Essenz verworfen von Occam II, 96, die Ideen Cognitiones rerum mit Ausschluß aller logisirenden Allgemeinheiten II, 82, die Erkenntniß der göttlichen Wesenheit und der Weltdinge für den göttlichen Intellect etwas simultan Gegebenes II, 285. Die Ideen nach Ägydius vorzugsweise dem praktischen Intellecte Gottes angehörig; nur die Individuen als solche haben auf jede Weise eine distincte Idee in Gott III, 159 f. D'Ailly's Erklärung des göttlichen Selbstdenkens und Denkens der Weltdinge IV, 1, 88. Vasquez' Polemik gegen die thomistische Ideenlehre IV, 2, 119, seine Ansicht über Wiclif's Auffassung des Esse intelligibile der Dinge IV, 2, 122. Suarez' Ansicht über die Formation der göttlichen Mustertypen der geschöpflichen Dinge IV, 2, 285 ff.

Incarnation. Denkmöglichkeit und Modus der Incarnation nach D. Scotus I, 427 f.; der Leib nicht durch Vermittelung der Seele, sondern beide zugleich vom ewigen Gotteswort angenommen (gegen Varro) I, 431 f., und zwar unmittelbar d. i. ohne Vermittelung der Verbindung des Menschlichen mit dem Göttlichen durch die Gnade (gegen Bonaventura) I, 433. Aureolus' abstract metaphysische Behandlung der Incarnationsidee, Herbeiziehung der Kategorienlehre nach dem Vorgange des D. Scotus zur Verdeutlichung des Incarnationsmodus II, 330 ff., 342 ff. Verkennen der Correlativität zwischen dem Verbum divinum und der intellectiven Menschennatur bei Scotus und den in seine Fußtapfen tretenden nachscotistischen Theologen II, 336 f., 345 f., 356 f. Ägyd's Bemühen um eine speculative Fassung der Incarnationsidee untermengt mit antispeculativen Annahmen III, 186 ff., neben der Verwerfung der Möglichkeit einer Engelwerdung des Gottessohnes die Anerkennung der Möglichkeit der Union des Verbum divinum mit einer irrationalen Creatur III, 190. Rickel's Eintreten für die Assumtibilität der Engelnatur gegen Albert IV, 1, 238. Sein Verhältniß zur Frage, ob die Incarnation ohne

Sündenfall eingetreten sein würde, Ablehnung der Behauptung Ulrich's v. Straßburg, daß diese Annahme schriftwidrig sei IV, 1, 237 f.; sein Verhalten zu verschiedenen anderen controversen scholastisch-theologischen Fragen der Incarnationslehre, speciell zu der Frage, ob Christus in den Lenden Abraham's gezehntet worden sei (Hebr. 7, 6,) IV, 1, 238 ff. Vasquez über die Persona composita Christi IV, 2, 132

Individuationsprincip nach D. Scotus I, 79. 265 ff.; seine Beleuchtung der aristotelischen Aussprüche, auf welche Thomas seine Auffassung des Individuationsprincipes stützt I, 27 ff. Nach Aureolus die Frage nach einem solchen Principe überflüssig II, 150 f.; nach Baconthorp nicht die Materie sondern die Form Principium individuationis II, 90. Thomistische Polemik gegen das scotistische Individuationsprincip IV, I, 177 ff. Controverse zwischen Javellus und del Vio bezüglich der Materia signata als Individuationsprincip IV, 1, 195 f. Nach Suarez das Individuationsprincip eine metaphysische Fiction IV, 2, 278.

Information des Intellectes nach Thomas' Conformation der erkennenden Seele mit dem erkannten Objecte, bekämpft von D. Scotus I, 77. Die rationalen Formen der Dinge im Intellecte nicht subjective, sondern blos objective gegenwärtig. Zusammenhang dieser Polemik mit der Auffassung des geistigen Gedankens vom Allgemeinen, siehe Universale.

Intentiones primae et secundae, Unterscheidung derselben bei D. Scotus I, 201 und 140 (siehe Lautwort), Aureolus II, 89. 99; Occam II, 116. Intentiones in potentia und in actu bei Aegydius III, 43.

Kategorienlehre, nach Occam nur beziehungsweise der Logik angehörig II, 114; Zusammenhang der Kategorienlehre Occam's mit seiner Abendmahlslehre II, 421 ff. Baconthorp über die Anwendbarkeit der aristotelischen Kategorienlehre auf das göttliche Sein und Leben II, 232. D. Scotus über die von Thomas gegebene Antwort auf die Frage, weßhalb Aristoteles in der Metaphysik die Kategorie des Quando, Situs und Habitus schweigend übergehe I, 30; die Zehnzahl der Kategorien als einfach Gegebenes I, 232; ursprüngliche Annahme einer blos analogischen Convenienz des Seins des zehn Kategorien I, 233 f, in der Metaphysik Bestehen auf der Univocität desselben I, 235. Ausführliche Auseinandersetzung der aristotelischen Kategorienlehre bei Suarez (siehe Inhaltsregister zu IV, 2), Verzicht auf eine denkstrenge Ableitung der Zehnzahl der Kategorien IV, 2, 301 f. Anwendung der Kategorienlehre auf die Abendmahlslehre bei Scotus I, 486 f., 491 ff., Aureolus II, 407 (bekämpft von Capreolus II, 562), Durand II, 414, Occam II, 417. 418 ff., Ägydius III, 210 ff., Thomas von Straßburg III, 209 f., d'Ailly IV, 1, 95.

Lautwort (Vox, Verbum oris). D. Scotus über die Worte als Zeichen der Intentiones primae; die Sprache als werkzeugliches Medium der logischen und ontologischen Denkvermittelung I, 201. Aureolus über die Aufeinanderbeziehung von Sprache und Gedanke II, 99. Occam über den Unterschied zwischen Terminus mentalis u. vocalis; Unterscheidung der Nomina primae et secundae impositionis, die Nomina primae impositionis Wortausdrücke der Intentiones primae und secundae II, 115 f. Siehe Verbum mentis.

Liberum arbitrium, ob von Intellect und Wille verschieden (Alex. Halesius und Albert), oder wesentliche Qualität des Willens (Thomas, Rickel); Bedeutung dieser Frage für die Auffassung der Gnade des menschlichen Urzustandes IV, 1, 236. Capreolus' Polemik gegen Durand's von Scotus beeinflußte Auffassung des Liberum arbitrium II, 473 f., sowie gegen seine Abschwächung d. Bedeutung d. Willenshabitus. Siehe Willensfreiheit.

Logik, eine praktische Scienz nach Aureolus II, 101 und Occam II, 113. Verhältniß derselben bei Occam als Scientia sermocinalis zur Grammatik und Rhetorik II, 113; vgl. hiezu Gerson IV, 1, 101 und 104. Nach Aureolus die Vox expressiva conceptus Subject der Logik; Beziehung dieser Auffassung der Vox expressiva zu Aureolus' Lehre vom Verbum divinum II, 101.

Materie. Gleichartigkeit der Materie der himmlischen und irdischen Körper behauptet von Roger Baco und D. Scotus I, 267, von Thomas bekämpft I, 268, von Ägydius unter Berufung auf Augustinus und Aristoteles ververtheidiget III, 80 f. Occam's Anschluß an D. Scotus, Verwerfung der von Scotus angenommenen Beseeltheit der Himmelskörper II, 158 f., hierin mit Durand einig, der jedoch den Vorrang der himmlischen Materie vor der irdischen behauptet II, 154 f. Gregor's Auffassung der Materia prima als Ens actu in Übereinstimmung mit Scotus und Occam III, 84 f., wiederkehrend bei Biel IV, 1, 293. Bekämpfung des von Scotus der Materie attribuirten Actus entitativus durch Javellus IV, 1, 172 f. Suarez' Lehre von der Materie, Vorhandensein einer Idea propria der Materie in Gott, eines Conceptus proprius der Materia prima im menschlichen Intellecte IV, 2, 251 ff. Consequenzen aus der Lehre vom Esse proprium der Materie in Bezug auf die Accidenzen der körperlichen Substanzen IV, 2, 259 f.

Metaphysik. Principieller Unterschied der thomistischen und scotistischen Auffassung des Wesens der metaphysischen Erkenntniß IV, 1, 187 f., 191 f. (vgl. I, 81). Ueber das Subject der Metaphysik: Thomas I, 34, Scotus I, 35 ff, Averroes (nach der Ansicht des Javellus) IV, 1, 154, Suarez IV, 2, 217. Siehe Sein.

Plato. Gegensatz zwischen speculativem Thomismus und scotistischem Platonismus IV, 1, 173. Javellus' Bevorzugung Plato's vor Aristoteles, die platonische Lehre eine wesentliche Ergänzung der aristotelischen IV, 1, 158 f. Verschiedenartiges Verhalten del Vio's und Javellus' zu Plato IV, 1, 164. Fonseca über die Gründe der Bevorzugung Plato's vor Aristoteles von Seite der altchristlichen Lehrer IV, 2, 78 f. Modification des strengen Urtheiles Fonseca's über Plato durch die Conimbricenses IV, 2, 80.

Ratio aeterna. Bedeutung derselben als Lex aeterna bei Thomas IV, 1, 382 f.

Raum. Raumbegriff des D. Scotus I, 278. Aureolus' Identification von Raum und Ort bekämpft durch Baconthorp II, 177 ff. Suarez' Erörterung der Kategorie des Ubi IV, 2, 314, 223.

Sacramente. D. Scotus über die Ungewißheit der wesentlichen Form mehrerer Sacramente I, 484 f.; Bekämpfung der thomistischen Annahme einer übernatürlichen Kraft im Sacramente I, 434 f.; 466 f. Abweichungen der Schola Aegydiana von der thomistischen Theorie des

Sacramentes III, 179 ff.; d'Ailly's Anlehnung an Scotus und Occam in der Auffassung des neutestamentlichen Sacramentes IV, 1, 91, Biel's Anschluß an Occam und d'Ailly IV, 1, 289. Capreolus' Einstehen für den thomistischen Begriff des Sacramentes in Bezug auf die Virtus causativa desselben, den durch sie gewirkten Ornatus animae und auf die Auffassung des Character indelebilis II, 550 ff. Berichtigung der Lehre des Capreolus über beide letztere Punkte bei Soto IV, 2, 61 f.; Soto's Erörterung über die Frage, ob Christus die Apostel zur Einsetzung bestimmter Sacramente ermächtigen konnte IV, 2, 59 f. Vasquez' Kritik der erwähnten Lehrexpositionen des Capreolus und Soto IV, 2, 145 ff.

Seele. 1. Wesen der Seele. Wesen der Seele in deren Verhältniß zum Wesen Gottes, siehe Gottesbildlichkeit. D. Scotus über das Wesen der menschlichen Seele in deren Verhältniß zum Leibe I, 286; hierauf bezügliche Controverse zwischen Scotisten und Thomisten IV, 1, 393. Scotus' Verwerfung einer realen Unterschiedenheit der Seelenpotenzen von der Seelenessenz I, 289 f.; Bestreitung der von Heinrich v. Gent behaupteten Coincidenz der Potenzen mit der Essenz der Seele I, 291 f.; die Seelenpotenzen unter sich und vom Wesen der Seele formaliter unterschieden I, 292. Vermittelung der Zweiheit der intellectiven Potenzen: Intellect und Wille mit dem augustinischen Termar: Memoria, Intellectus, Voluntas I, 293. Differenzen über das Wesen der Seele zwischen Aureolus und Baconthorp, Annäherung des letzteren an den thomistischen Seelenbegriff II, 55 ff. Durand's Seelenbegriff, Verhältniß desselben zu jenem des Aureolus und Baconthorp II, 60 ff. Ägyd's Erörterungen über das Seelenwesen mit specifischer Beziehung auf den augustinischen Seelenbegriff III, 35 ff. Gregor's Eintreten für die sachliche Identität der Seelenessenz und der Seelenpotenzen als augustinische Ansicht III, 49; dieselbe Identification bei Biel IV, 1, 272 und Albert v. Sachsen IV, 1, 217. Rickel's Stellung zu dieser Frage IV, 1, 217. Suarez' Eintreten für die thomistische Abscheidung der Seelenpotenzen als Accidenzen von der Essenz der Seele IV, 2, 267; worin D. Scotus bezüglich der seelischen Potenzen gegen Thomas im Rechte sei IV, 2, 270.

2. Unvergänglichkeit der menschlichen Seele. Die Seelenunsterblichkeit nach Scotus nicht strenge erweisbar I, 310, nach Aureolus ein fortdauerndes göttliches Machtwunder II, 53, nach Occam und Biel lediglich Sache des Glaubens II, 63 und IV, 1, 278. Thomistische Beweisführung für die Unvergänglichkeit der menschlichen Seele, Abwehr der Einwendungen des Duns Scotus gegen die thomistische Beweisführung IV, 1, 328 ff.

3. Verhältniß der intellectiven Seele zu den niederen Seelenpotenzen. Scotus' Unterscheidung zwischen organischen (sinnlichen) und nicht organischen (intellectiven) Potenzen I, 288; die Anima sensitiva zugleich mit der Anima intellectiva durch Creation gesetzt I, 289; ähnlich Durand II, 62. Nach Capreolus und Baconthorp tritt die Intellectiva in Folge göttlicher Creation zu der mit der sinnlichen Leiblichkeit gegebenen Vegetativa und

Sensitiva hiezu I, 61. Erkenntniß-theoretische Consequenzen der sachlichen Identität der Sensitiva und Intellectiva bei Scotus I, 186 und Durand II, 76. Der Proceß der successiven Vergeistigung der sinnlichen Erkenntniß nach D. Scotus I, 189 f., Aureolus und Baconthorp II, 74 f. Die auf dem Grunde der sinnlichen Anschauung sich vollziehende seelisch-geistige Lebensentwickelung von Gerson aus dem Standpunkte der speculativen Mystik beleuchtet in seiner Lehre von den Entwickelungsstufen des seelischen Lebens IV, 1, 115.

4. Die intellectiven Potenzen der menschlichen Seele. a.) Die cognoscitiven Potenzen der intellectiven Seele: Intellectus possibilis, Intellectus agens bei Thomas zwei von einander verschiedene Potenzen, nach D. Scotus zwei Vires einer und derselben Potenz I, 190; die mit dieser Zusammenrückung beider verbundene Abschwächung der Bedeutung des Intellectus agens I, 80, und noch mehr bei Aureolus und Baconthorp II, 76, bei Durand völliger Wegfall des Intellectus agens II, 76. Gerson's Verwerfung der Unterscheidung zwischen Intellectus possibilis und Intellectus agens IV, 1, 109. Die Abschwächung der Vermöglichkeit des Intellectus agens bei Aureolus zusammenhängend mit seiner Hinneigung zur Annahme eines mystisch-intuitiven Vernunftsinnes II, 52, bei Baconthorp mit der Anerkennung eines Universale in re II, 75; ähnlich bei Ägydius III, 38 u. 41 f. Berührung Durand's mit den christlich-theologischen Averroisten in Anerkennung eines latenten Vernunftsinnes der Seele II, 112. Del Vio über die Erkenntnißfähigkeit der menschlichen Seele im Verhältniß zur Cognoscivität Gottes und der Engelwesen IV, 1, 392 f. Siehe Erkennen. — b) Geschiedenheit des Willens vom Intellecte; Begründung dieser Geschiedenheit bei D. Scotus I, 294 ff., seine Ansicht über die Natur des menschlichen Willensvermögens gegenüber von Heinrich v. Gent I, 302 f. Vorrang des Willens vor dem Intellecte, gegen Thomas I, 306 f. Nach Ägydius der Wille mit Ausschluß der übrigen Seelenpotenzen Träger der Sünde, gegen Thomas III, 180. Engere Zusammenrückung von Intellect und Wille in der nachthomistischen Scholastik als Folge der Bevorzugung des Willens vor dem Intellecte III, 468. Polemik des Capreolus gegen die Bevorzugung des praktischen Intellectes bei Aureolus III, 469 ff. Siehe Willensfreiheit, Habitus, Tugend, Gnade.

Sein. 1. Vom Sein im Allgemeinen. Die von Scotus behauptete Univocität des Seins in allem Seienden I, 103 f., 235 f., 239 f. Lostrennung der Passiones entis vom Quid des Seins I, 242 f. Antiscotistischer Seinsbegriff des Aureolus: der Seinsgedanke eine Conceptus communissimus, welcher implicite Alles, explicite gar nichts in sich schließt; Verwerfung der Passiones entis, Aufgehen des Realinhaltes der Metaphysik in Theologie und Kosmologie II, 120 ff., ähnlich Occam II, 130. Baconthorp's Bekämpfung der absoluten Indeterminirtheit des Seinsgedankens einerseits, der scotistischen Univocität des Seienden andererseits II, 125 ff. Die scotistische Univocität des Seienden nach Javellus mit der thomistischen Lehre von der analogischen Seinsprädication vereinbar IV, 1, 174. Del Vio's Seinsgedanke im Gegensatze zu jenen des D. Scotus IV,

1, 403; Soto's Anschluß an Del Vio IV, 2, 17. Bekämpfung Soto's durch Suarez IV, 2, 238, Polemik gegen die scotistische Abtrennung des Ens von dem unter dem Concepte des Ens Befaßten IV, 2, 223 ff.; Dringen auf die metaphysische Geltung eines Conceptus formalis des Seienden IV, 2, 220 ff. Suarez' Auffassung der Passiones entis IV, 2, 228 ff., 240.

2. Primäre Theilungen des Seins nach Avicenna und Averroes IV, 167; nach thomistischer und scotistischer Ansicht, Javellus' Polemik gegen die scotistische Grundtheilung IV, 1, 175 ff. Suarez' Discussion der thomistischen und scotistischen Grundtheilungen des Seienden IV, 2, 228 ff.

3. Das göttliche Sein nach Thomas das Maxime formale esse omnium II, 208, nach Scotus das unendliche Sein I, 253, nach Aureolus eminens similitudo omnis entitatis und Forma nobilissima II, 133 f. Baconthorp's Verhältniß zur Idee des göttlichen Seins bei Scotus, Aureolus und Thomas II, 205 ff. Occam's Kritik der scotistischen Idee des göttlichen Seins als Ens infinitum, 217. Suarez' Verhältniß zur thomistischen Idee des göttlichen Seins IV, 2, 284 ff.

4. Nach Thomas die Creaturen Entia per participationem; bedingnißweise Anerkennung dieses Satzes von Seite des D. Scotus I, 102, Heinrich's Verhältniß zur Ansicht Beider, Scotus' Kritik der Ansicht Heinrich's I, 103 ff. Materie und Form als Componenten alles Geschaffenen nach D. Scotus I, 255 ff., Aureolus II, 148 f., die Form nach Aureolus einfach nur das Esse der Materie II, 149 f. Baconthorp's Verhältniß zu Aureolus' Auffassung der Materie II, 142 f. u. 152 f. Verhältniß zwischen Esse und Essenz des geschöpflichen Seins nach Aureolus und Baconthorp II, 128 f., Ägydius III, 74, Durand II, 129. Del Vio's Controverse mit Trombetta über das Verhältniß zwischen Esse und Essenz IV, 1, 181 ff. Polemik gegen die thomistische Auseinanderhaltung von Esse und Essenz bei Vasquez IV, 2, 135 und Suarez IV, 2, 288.

Singularität. Erkennbarkeit des Singulären nach D. Scotus I, 79, 187 die Erkenntniß desselben abschließend in der Erfassung der Häcceität I, 165. Das materielle Singuläre nach Aureolus nicht direct, sondern arguitive faßbar II, 87 f.; Baconthorp's Verhältniß zu dieser Ansicht II, 89 f., 94. Das Singulare nach Gregor das Primo cognitum des menschlichen Intellectes III, 53 f. Das Primo cognitum nach thomistischer Ansicht IV, 1, 185 f.

Species. Scotus' Unterscheidung zwischen Species impressa und Species expressa I, 196 f.; Begriff der Species impressa und Art ihres Vorhandenseins in der Seele, gleichbedeutend mit einem Subjective esse der vorgestellten und gedachten Dinge in der Seele I, 77, verworfen von Aureolus, I, 82; II, 97, Durand; I, 82; II, 109; Occam I, 82; II, 78. Die Species sensibilis zugelassen von Aureolus und Baconthorp II, 74. Begriff der Species intelligibilis bei Ägydius II, 41 f.

Synderesis. Auffassung derselben bei Scotus I, 298; Ägydius III, 135 f.; Gerson IV, 1, 116.

Theologie. Auffassung ihres Wesens in der älteren Franciscanerschule: Betonung ihres affectiven Charakters bei Alexander Halesius und Bonaventura I, 53 f.; Modificationen dieser Auf-

fassung bei Varro I, 54 f. und Richard v. Media Villa I, 56. Kritische Beleuchtung dieser Auffassungen durch D. Scotus: Die Theologie weder eine speculative noch affective Doctrin, sondern eine praktische Scienz I, 68 ff. Bestreitung der thomistischen Auffassung des speculativen Charakters der Theologie durch D. Scotus und in der nachscotistischen Scholastik II, 21 ff. Ägyd's Verhalten zur thomistischen Auffassung III, 19 f. Gregor's Verhalten zu Ägydius in diesem Puncte III, 26 f. Occam's Auffassung im Verhältniß zu jener Durand's II, 43 ff. Rickel's Anschauung vom Wesen und Charakter der theologischen Erkenntniß IV, 1, 211 f. Das theologische Erkennen als ein erleuchtetes Erkennen; Aureolus über das theologische Lumen scientiae als Mittleres zwischen dem Lumen fidei und Lumen gloriae II, 25, Verwerfung desselben von Seite Baconthorp's II, 37. Rickel's Auffassung des theologischen Erkenntnißhabitus, die ächte Theologie erleuchtete Wissenschaft als mystischer Intellect der geoffenbarten Wahrheit IV, 1, 210 f. Del Vio's Ansicht vom Lichte der theologischen Erkenntniß IV, 1, 360. Vasquez' polemische, gegen del Vio u. A. gerichtete Erörterungen über dasjenige, was Thomas unter Doctrina sacra gemeint habe IV, 2, 96 ff.

Transsubstantiation. Begriff derselben nach D. Scotus I, 491. Aureolus' Bemühungen um Denkbarmachung derselben II, 408 ff.; Betonung der Denkschwierigkeiten derselben von Seite Durand's II, 413 und Occam's II, 415. Auf welche Art Occam sich der Annahme einer Impanation entzieht II, 417. Ägyd's Erweisung des Transsubstantionsbegriffes III, 205 ff., sein Verhältniß zur thomistischen Auffassung III, 211. Thomas' v. Straßburg relatives Abgehen von Ägyd, Stellung zur thomistischen Auffassung III, 209 f. Soto's Kritik der Auffassung des Transsubstantiationsbegriffes bei Scotus, Durand, del Vio IV, 2, 63 f.

Tugend. Nach Scotus der Wille Träger aller moralischen Tugenden gegen Thomas und Ägydius I, 303; Vorrang der moralischen Tugenden vor der Prudenz I, 305 f. Aureolus über die Nothwendigkeit eingegossener moralischer Tugenden II, 325 ff.; Scotus' und Durand's Bestreitung dieser Nothwendigkeit zurückgewiesen von Capreolus II, 478 und del Vio IV, 1, 389. Biel's Lehre über das Verhältniß der moralischen Tugenden zu den theologischen Tugenden IV, 1, 295. Polemik des Capreolus gegen die von Aureolus behauptete Subjectirung aller moralischen Tugenden im sinnlichen und rationalen Begehren II, 479 f. Del Vio über die besonderen Träger der einzelnen moralischen Tugenden IV, 1, 388 f. Über den Begriff der Justitia und über die Virtus Justitiae bei Soto IV, 2, 170 ff. (Vertheigung der thomistischen Auffassung der Virtus justitiae gegen Buridan SS. 172 ff.) und Molina IV, 2, 177.

Universale. Begriff und Eintheilung des Universale nach D. Scotus I 99. Einstehen des Scotus für ein Universale in re I, 199; dasselbe nebstbei vertreten durch Baconthorp II, 92. 105; Ägydius III, 24 Albert und die Albertisten IV, 1, 155 f., 302. Scotus als Bestreiter der von Thomas dem Universale post rem oder dem intellectiven Allgemeingedanken des erkannten Dinges gegebenen speculativen Bedeutung

(siehe Information), jedoch Zugeständniß, daß es in der Natur des menschlichen Geistes liege, die Dinge sub ratione universalitatis zu fassen I, 79 f. Das Universale bloße Denkabstraction nach Aureolus II, 98. 460 (unter Abänderung des Begriffes der Intellection; siehe Intentio), Durand II, Occam II, 79 f. Soto's ausgleichende Vermittelung der auf dem Gebiete der Universalienlehre bestehenden Meinungsgegensätze IV, 2, 14 ff. Die Universalienlehre der Conimbricenses IV, 74 ff. Suarez' Unterscheidung zwischen Universale physicum und Universale metaphysicum mit Beziehung auf den Unterschied zwischen Intellectus agens und Intellectus possibilis IV, 2, 215.

Unsterblichkeit, siehe Seele. Javellus' Bevorzugung der platonischen Beweisführung für die Seelenunsterblichkeit vor der aristotelischen IV, 1, 157.

Unvergänglichkeit der subsistenten Formen, Erhärtung derselben durch Silvester IV, 1, 325 f., Annihilirbarkeit der subsistenten Formen IV, 1, 232 f.

Verbum mentis nach Aureolus II, 99; nach Bacouthorp im Gegensatze zu Scotus und zu Aureolus II, 106; nach Durand II, 111; Occam II, 117.

Vorherbestimmen, göttliches; siehe Gott, Vorherwissen. Durand's abschwächende Wiedergabe der thomistischen Vorherbestimmungslehre II, 290 ff.; Rickel's Anschluß an die thomistische Auffassungsweise, das Vorherbestimmen vorherrschend Act des göttlichen Intellectes, nicht, wie Bonaventura dafür hält, des göttlichen Willens IV, 1, 231. Vindicirung der thomistischen Vorbestimmungslehre gegen Aureolus durch Capreolus II, 518 f. Occam's Auffassung der göttlichen Prädestination und Reprobation II, 292; Gregor's Prädestinationismus III, 165. Zusammenhang der Vorbestimmungslehre bei Bannez' mit der Lehre derselben von der Praemotio physica IV, 2, 43 ff. Vasquez Darlegung der Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung, über den richtigen Sinn der Unterscheidungen zwischen der göttlichen Voluntas signi und Voluntas beneplaciti, Voluntas antecedens und Voluntas consequens IV, 2, 105 ff. Suarez über die Anpassung des Concursus divinus an die Actionen der geschöpflichen Causalitäten mit Bezug auf den Unterschied zwischen naturnothwendig wirkenden u. freithätigen Causalitäten IV, 2, 282 f.

Vorherwissen Gottes. Scotus' Polemik gegen Thomas und Bonaventura, welche im göttlichen Erkennen als solchem den ausreichenden Grund der göttlichen Präscienz sehen I, 113 f., das göttliche Vorherwissen im göttlichen Wollen begründet I, 399. Kritik der thomistischen und scotistischen Auffassung des göttlichen Vorherwissens von Seite des Aureolus; Reduction des Problems auf die Idee der absoluten Simplicität des göttlichen Wesens II, 285 ff. Bacouthorp's Ablehnung der abstract metaphysischen Lösung des Problems durch Aureolus, Anticipation der Lehre von der Scientia media II, 288 ff. Ägyd's Erklärung der Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens III, 160 f. Capreolus' Vindicirung der thomistischen Auffassung des göttlichen Vorherwissens gegen Aureolus II, 515. Molina's Polemik gegen Scotus, dessen Reducirung des contingenten Geschehens auf die göttlichen Willensdeterminationen von Bannez reproducirt worden sei IV, 2, 88 f.

Vasquez über die richtige Begründung der Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens IV, 2, 103 f.

Willensfreiheit. Vorrang des Willens vor dem Intellecte: Scotus I, 144; Ägydius III, 133, 136. Scotus über die Vermöglichkeit des Menschen zur Erfüllung aller Gebote der natürlichen Moral ohne übernatürlichen Gnadenbeistand I, 298; unmittelbare Concurrenz Gottes zu allen menschlichen Willenshandlungen I, 117 f. Ägyd's Betonung der Insufficenz des gefallenen Menschen zur Vollbringung des Guten III, 181, verschärft durch Gregor III, 182; Soto's Polemik gegen Gregor und Gregor's Vertheidiger Catharinus IV, 2, 35 (siehe Gnade). Suarez' Erhärtung der Realität der menschlichen Willensfreiheit IV, 2, 272 f., 282 f.

Wunder. Scotus' Erklärung der Möglichkeit desselben I, 397; del Vio's Erklärung desselben IV, 1, 374.

Zeit. Die Zeit nach D. Scotus von der Bewegung nur begrifflich unterschieden, objective Realität des Zeitbegriffes I, 274. Die Zeit als Maß der Bewegung, Unterschied derselben vom Aevum I, 276. Vertheidigung der objectiven Realität des Zeitbegriffes von Seite des Aureolus und Baconthorp im Anschluß an Averroes II, 165 f., 170. Occam's Zeitbegriff im Verhältniß zu jenem des Aureolus und Baconthorp II, 173. Durand's Ansicht über Zeit und Aevum II, 167 ff. Der Begriff des Aevum bei Aureolus und Occam II, 174 f. Ägyd's Anschauungen über Zeit und Aevum III, 112 ff., Gregor's Auffassung des Zeitbegriffes III, 118 ff., Capreolus' Bekämpfung Beider III, 120 f., sowie des von Aureolus aufgestellten Zeitbegriffes II, 514. Soto's Metaphysik des Zeitbegriffes IV, 2, 31 f. Suarez' Erörterung der Kategorie des Quando IV, 2, 322 f.

Druckberichtigungen.

Zur ersten Abtheilung dieses Bandes.

Seite 9, Zeile 9 von Unten: empiristischen statt empirischen.
Seite 190, Zeile 13 von Unten: Aufdämmern statt Aufdämmen.
Seite 190, Zeile 12 von Unten: distincta statt distancta.

Zur zweiten Abtheilung dieses Bandes.

Seite 12, Zeile 3 von Oben: Aristotelis statt Aristotelès
Seite 17, erste Zeile: rationales statt reales.
Seite 36, Zeile 9 von Unten: Gradunterschied statt Gnadenunterschied.

Nachträgliche Berichtigungen zum zweiten und dritten Bande dieses Werkes.

Band II.

Seite 6, Zeile 18 von Oben: obersten statt oberstem.
Seite 15, Zeile 16 von Oben: in zwei Recensionen statt in Recensionen.
Seite 66, Zeile 15 von Oben: die intellective Thätigkeit statt die Thätigkeit.
Seite 98, Zeile 18 von Oben: erlangt statt verlangt.
Seite 252, Anm. 1 ist Zeile 7 zu streichen.
Seite 288, erste Zeile: Ewigkeit statt Seligkeit.
Seite 394, Anm. 2: kanonistischen statt kanonischen.
Seite 400, Zeile 5 von Unten: commisso statt commissio.
Seite 432, Zeile 4 von Unten: Verneinungen statt Vereinungen.

Band III.

Seite 2, Zeile 2 von Oben: de Fide statt des Fide.
Seite 5, Zeile 6 von Oben: Formprincipe statt Formprincipien.
Seite 14, Zeile 8 von Oben: Epitomator statt Epitomatur.
Seite 15, Zeile 11 von Oben: erhoben wurde statt wurde.
Seite 127, Zeile 15 von Oben: die Materie um der Form willen statt die Materie um des Stoffes willen.
Seite 158, Anm. 2, Zeile 1: perfectiones statt perfectionis.
Seite 188, Zeile 10 von Oben: des statt das.
Seite 271, § 16, Zeile 1: Nichtgebundensein statt Nichtvorhandensein.
Seite 302, Anm. 2: Gregor. Arim. statt Gregor. Anim.
Seite 305, Zeile 8 von Oben: reichte statt reiche.

144 00195514 4

189.4
W493s
vol.4,
pt.2 264432

Werner, Karl.
Die scholastik des
späteren mittelalters

189.4
W493s
vol.4,
pt.2 264432

Werner, Karl.
Die scholastik des
spätern mittelalters.

WITHDRAWN

DREW UNIVERSITY LIBRARY
MADISON, NEW JERSEY